SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

LA ESENCIA DE LA ESPERANZA CRISTIANA

COLOQUIOS SALMANTINOS

R. P. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

LA ESENCIA
DE LA
ESPERANZA CRISTIANA



MADRID
Ediciones PUNTA EUROPA
1960

Depósito Legal: S. 99. 1960. Imprenta "Calatrava". Salamanca.

Nihil obstat: Fr. Armando Bandera, O. P. y Fr. Victorino Rodríguez, O. P.
Imprimi potest: Fr. Aniceto Fernández, O. P., Provincial.
Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P., Episcopus Salmantinus. 5 de abril de 1960.

Indice general

Páginas

INDICES

Prólogo

Sobre el tema, Existencia y Esperanza, *se nos ha encomendado el aspecto teologal de la esperanza cristiana. Punto verdaderamente fundamental que merece tratarse por sí mismo, y no sólo para llenar el vacío que se siente en gran parte de los que han agitado el referido tema desde el plano inferior de una esperanza meramente humana o natural.*

Pero no es posible abordarlo aquí en toda su amplitud. Un estudio completo de la esperanza teologal rebasaría los límites de esta publicación. Hace más de veinte años dedicamos sendos estudios a uno de sus caracteres más sutiles y discutidos: la certeza de la esperanza en sí misma y en su relación con la certeza de la fe y de la predestinación (*). Otros muchos reclaman asimismo investigaciones minuciosas, que están todavía por hacer.

Se impone, pues, una acotación de ese mismo aspecto teologal. Y puestos a ello, nos hemos decidido por lo básico y central de que todo lo demás depende: la esencia o naturaleza íntima de la esperanza cristiana en sí misma. Sus relaciones concretas con la existencia aquí ligeramente aludidas, quedan para el segundo volumen.

(*) *De certitudine spei christianae* (Salamanca, 1938); *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgo [Suiza] 1940).

En su tratamiento hemos procurado evitar en lo posible las querellas de escuela, insistiendo más en lo que une que en lo que divide y en lo fontal que en lo derivado. Sin embargo, no ha sido siempre hacedero evitar el diálogo con otros teólogos o escritores antiguos y modernos que nos han salido al paso sobre ciertos puntos sustanciales, especialmente sobre la llamada esperanza colectiva o comunitaria.

Lo hemos hecho sin ánimo alguno de polémica, sino con la única intención de buscar siempre la verdad, volviendo el agua a sus cauces cuando se ha creído necesario. Los autores aludidos —muy respetables por otra parte, e indudablemente muy bien intencionados— se permitieron censurar ácremente a otros anteriores o coetáneos en algunos puntos capitales. No los vituperamos por eso. Pero se nos concederá también a nosotros usar con ellos de la misma libertad, es decir, de someter sus críticas y apreciaciones a un examen serio, leal, sincero y objetivo.

Esto no quiere decir, naturalmente, que nosotros hayamos acertado siempre, o que nuestro examen no esté sujeto a otro examen, sino sencillamente que hemos procedido con honradez y sinceridad, y con el mayor respeto para con sus personas.

Introito

La esperanza es una de las nociones más fundamentales de la Sagrada Escritura. Todo el Antiguo Testamento gira en torno de la esperanza del Mesías Redentor, y todo el Nuevo es una esperanza ardiente e incoercible de Cristo Glorificador en su segundo advenimiento.

Noción de actualidad perenne para toda la humanidad desde el principio hasta el fin del mundo, ya que toda la vida presente —temporal— es una esperanza de la vida futura —eterna—, que es nuestro término final: *non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (Heb. 13, 14).

Conforme dice hermosamente San Agustín, esa esperanza de la vida inmortal es como la vida de esta vida mortal [1]. Es su razón de ser. El gran resorte de todos sus afanes y actividades. Particularmente en el tiempo nuevo de la Nueva Alianza, en donde la revelación de la esperanza llegó a su plenitud, y que por eso mismo y por estar más cercana de su meta final siente mayor anhelo de alcanzarla: lanzaos a carrera tendida, hasta conseguir la corona de gloria (I Cor. 9, 24).

Nadie más y mejor que el Apóstol de las gentes ha hablado de esa virtud. Se ha dicho con razón que S. Pedro es el apóstol de la esperanza y S. Juan su cantor, pero que corresponde a S. Pablo ser su teólogo y predicador [2].

---

1. «Vita nostra modo spes est, vita nostra postea aeternitas erit. *Vita vitae mortalis, spes est vitae immortalis*» (*Enarratio in Psalm. 103*, Sermo 4, n. 17. ML. 37, 1389.

2. C. Spiqc, O. P., *La révélation de l' espérance dans le Nouveau Testament*, pp. 1-2, 99, 207. Avignon, 1931.

Exacto. De 53 veces en que aparece la palabra ἐλπίς en los escritos neotestamentarios, 44 pertenecen al Apóstol, 4 a S. Pedro y 1 a S. Juan.

En ellos significa unas veces el acto de esperar [3], otras el hábito o la virtud [4], otras el motivo de la esperanza [5] y otras el objeto o la cosa esperada [6]. Metonimia de uso corriente, a que se acomoda la Escritura.

Pero bajo ese lenguaje figurado late en el fondo algo mucho más importante, que son los principios por los que se especifica y se define la esperanza cristiana. Porque siendo ésta un hábito operativo por el mero hecho de ser una virtud, dice relación trascendental a su propio acto y a su propio objeto sobre el que recae dicho acto, y consiguientemente se especifica y se define por ellos [7].

Para obtener, pues, un concepto exacto y esencial de la esperanza teologal, hace falta comenzar por determinar su objeto y motivo propios, y luego señalar su acto correspondiente. Sólo por ese procedimiento se puede llegar a descubrir con toda garantía la esencia íntima de dicha virtud.

---

3. Colos. 1, 23; Heb. 3, 6; 6, 11; 10, 23.
4. I Cor. 13, 13.
5. Colos. 1, 27; I Tim. 1, 1; I Pet. 1, 21.
6. Rom. 8, 24; Gal. 5, 5; Ephes. 1, 18; 4, 4; Colos. 1, 5; Tit. 1, 2; 2, 13; 3, 17; I Pet. 1, 3; Act. 2, 26; 23, 6; 24, 15; 26, 6-7; 28, 20.
7. «Cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides —y por la misma razón spes—, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum». (SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, II-II, 4, 1c. Cf. Quaest. disp. *De spe,* 1c; *Summa Theol.*, I-II, 49, 3; 54, 2; II-II, 58, 1c; *in II de Anima,* lect. 6, nn. 304-305).

CAPITULO PRIMERO

Objeto de la esperanza

El objeto de la esperanza teologal es todo lo que esperamos obtener y conseguir de Dios en orden a la vida eterna. Dos cosas, pues. El fin último y todos los medios conducentes al mismo, tanto sobrenaturales como naturales, tanto positivos como negativos.

§ I

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se insiste particularmente en los bienes naturales —materiales— a conseguir y en los males contrarios a evitar, dada la imperfección y rusticidad, como de niños, del pueblo israelita, a cuya mentalidad se adapta la palabra divina trasmitida por los hagiógrafos [8].

Porque objeto de la esperanza es lo que Dios promete dar y lo que el hombre pide a Dios en espera de recibirlo.

Ahora bien, Dios promete al pueblo elegido —si le es fiel y cumple exactamente sus mandamientos— colmarlo de toda clase de bienes corporales y librarlo de toda suerte de males. «Si cumplís mis leyes, si guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, yo mandaré las lluvias a su tiempo, la tierra dará sus frutos, y los árboles de los campos darán los suyos. La trilla se prolongará entre vos-

---

8. Cf. Santo Tomas, *Summa Theol.*, I-II, 99, 6c.

otros hasta la vendimia, y la vendimia hasta la sementera, y comeréis vuestro pan a saciedad, y habitaréis en seguridad en vuestra tierra. Daré paz a la tierra, nadie turbará vuestro sueño, y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos y no pasará por vuestro país la espada. Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. Cinco de vosotros perseguirán a ciento, ciento de vosotros perseguirán a diez mil, y vuestros enemigos caerán ante vosotros al filo de la espada. Yo volveré a vosotros mi rostro y os haré fecundos y os multiplicaré, y yo mantendré mi alianza con vosotros. Comeréis lo añejo, y habréis de sacar lo añejo para encerrar lo nuevo. Estableceré mi morada entre vosotros y no os abominará mi alma. Marcharé en medio de vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fueseis esclavos en ella, rompí las coyundas de vuestro yugo y hago que podáis andar erguida la cabeza» [9].

Vida larga, salud, familia numerosa, abundancia de bienes de fortuna, victoria sobre todos los enemigos, paz y tranquilidad en la posesión de la tierra prometida.

Lo mismo pide David en sus Salmos. El perdón de sus pecados, el triunfo sobre todos sus enemigos, la ayuda para cumplir toda ley y toda justicia, el bienestar suyo y de su pueblo, la efusión de todo bien y la liberación de todo mal. No hay problema humano que no tenga eco en el Salterio [10]. E igualmente en otros libros del Antiguo Testamento [11].

Pero no son sólo los bienes materiales de la vida presente los que promete Dios en el Antiguo Testamento a sus fieles servidores, sino también los futuros y espirituales de la otra vida que culminan en la posesión de Dios. A

9. Lev. 26, 3-13, traduc. NACAR-COLUNGA. En lo sucesivo empleamos ordinariamente esta traducción. Cf. Exod. 23, 25-31; Deut, 28, 1-14.

10. Inútil citar pasajes determinados. Sería preciso aducir todo el Salterio. Pueden verse, sin embargo, particularmente los salmos 5 6 7 16 24 30 31 34 37 50 54 55 56 57 81 108 119 y 141.

11. Véase el erudito y diligente estudio del P. J. VAN DER PLOEG, O. P., *L' espérance dans l' Ancien Testament*, en «Revue Biblique» 61 (1954) 481-507, especialmente pp. 491, 497, 504.

Abraham le dijo: «no temas, yo soy tu escudo, y tu recompensa será muy grande... Mira al cielo, y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia» [12]. Promesa hecha a él, padre de todos los creyentes, y a su descendencia (Gal. 3, 16). Porque vendrán muchos de Oriente y de Occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Mt. 8, 11).

«Las almas de los justos están en las manos de Dios..., y su esperanza está llena de inmortalidad... Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos» (Sap. 33, 1, 4, 9).

El os dará la vida inmortal —decía la madre de los Macabeos a sus hijos—, si ahora despreciáis esta vida mortal por amor de sus santas leyes (II Mach. 7, 23). Realmente, ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni el corazón barruntó los bienes altísimos y maravillosos que Dios tiene prometidos y preparados a los que le aman y le sirven (Isaías, 54, 4. Cf. I Cor. 2, 9).

«Fuera de Ti —exclama el salmista— no deseo ni me llena nada en los cielos ni sobre la tierra. Desfallecen mi carne y mi corazón. La Roca de mi corazón y mi porción —todo mi bien— es solo Dios para siempre... Mi único bien es estar arrimado y agarrado a El, poner en Yahvé toda mi esperanza (Psalm. 72, 25-26, 28)». «Tú eres mi refugio y mi sostén, mi parte en la tierra de los vivientes» (Psalm. 141, 6). Una porción —una herencia— que es Dios mismo, la plena posesión de Dios por toda la eternidad [13].

Esperanza personal y colectiva del reino mesiánico,

---

12. Gen. 15, 1, 5.

13. «Pars mea Deus meus. Non ad tempus pars mea, sed *pars mea Deus in saecula*... Tantum habeo, et numquam non habeo. Magna felicitas!... Quid ergo, nullum praemium Dei? Nullum, praeter ipsum. Praemium Dei, ipse Deus est» (S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 72, n. 32. ML. 36, 927).

«Dat Deus portionem in terra viventium, sed non aliquid a se extra se. Quid dabit amanti nisi se» (IDEM, *Enarratio in Psalm.* 141, n. 12. ML. 37, 1840).

Cf. Sermones post maurinos reperti, DENIS XXII, n. 3, ed. G. MORIN, pp. 135, 18-34. Roma, 1930.

que no será precisamente de este mundo [14] ni de bienes temporales —comida y bebida—, sino la justicia, la paz y el gozo en el Espíritu Santo (Rom. 14, 17), y sobre todo los bienes eternos y celestiales de que ya goza Jesucristo, sentado a la diestra de Dios Padre (Colos. 3, 1-2), a donde ascendió en cuerpo y alma para prepararnos una morada junto a El (Joan. 14, 2-3).

§ II

EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento completará su revelación, subrayando en primer término los bienes divinos e imperecederos como objetos de nuestra esperanza, que por eso mismo la llama el Apóstol una esperanza mejor: κρείττον (Heb. 7, 19). La adquisición de los bienes temporales y la liberación de los males contrarios, pasan a segundo término. No os preocupéis por allegar tesoros en la tierra, en donde los consumen la polilla y el orín y los roban los ladrones. Atesorad más bien riquezas en el cielo, a donde no llegan la acción corrosiva de la polilla y del orín ni el asalto de los ladrones. Tu corazón —tu esperanza— esté puesto en donde se encuentra tu verdadero tesoro.

No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis y beberéis y con qué os vestiréis. Eso lo hacen los gentiles, que no esperan otra cosa. Vuestro Padre celestial sabe que necesitáis de todo ello, y se cuidará de que no os falte nada de lo preciso. Buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura (Mt. 6, 19-20, 25-33).

El objeto de la esperanza es la visión clara e intuitiva de los misterios divinos que ahora creemos, la posesión plena de aquello mismo que presenta y anticipa imperfectamente la fe, que es como su arra (Rom. 8, 24-25; Heb. 11, 1). La visión de Dios tal como es en sí. Por lo cual todo el que tiene esta esperanza trabaja por santificarse,

---

14. Mi reino —dice el mismo Jesucristo— no es de este mundo (Joan. 18, 36).

como Dios es santo (I Joan. 3, 2-3). Porque sólo verán a Dios los limpios de corazón (Mt. 5, 8). Sin caridad y santidad, no hay posibilidad de ver a Dios (Heb. 12, 14).

De no esperar más que las cosas de esta vida, seríamos los más miserables de los hombres (I Cor. 15, 19).

Esperamos, pues, la entrada en el descanso de Dios (Heb. 4, 1-11), en el santuario de los cielos (Heb. 10, 19-23), morada eterna (II Cor. 5, 1, 8), que Cristo nos tiene preparada (Joan. 14, 2; Philip. 3, 20-21). En esa ciudad santa y celestial Jerusalén no habrá ya noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol o de la luna, porque la gloria de Dios la iluminará y su lumbrera será el Cordero. En ella no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero. No habrá ya maldición alguna. El trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán y *verán su rostro,* y llevarán su nombre sobre la frente, y *reinarán por los siglos de los siglos* (Apoc. 21, 23-27; 22, 3-5).

Es la vida eterna (Rom. 8, 22; Tit. 1, 2; I Joan. 5, 13); la salvación eterna (Rom. 8, 22; I Thes. 5, 8), la visión de Dios cara a cara (I Cor. 13, 12; II Cor. 3, 18; Rom. 8, 25; I Joan. 3, 2-3), la bienaventuranza (Tit. 2, 13: τὴν μακαρίαν ἐλπίδα), la herencia eterna de la gloria de los hijos de Dios con sus inmensas riquezas (Heb. 9, 15; Tit. 3, 7; Ephes. 1, 14, 18), la corona inmarcesible de justicia que es la gran remuneración de Dios a los que han peleado valientemente (II Tim. 4, 8; Phil. 3, 14; Heb. 12, 20). Porque no hay proporción entre los padecimientos y sacrificios de esta vida, y la gloria futura que nos espera (Rom. 8, 18). Nuestros sufrimientos presentes son ligeros y momentáneos, pero nos preparan en los cielos un peso eterno de gloria incalculable (II Cor. 4, 17).

San Pablo multiplica los epítetos más ponderativos para darnos alguna idea de ese galardón que nos espera. Es el reino de los cielos (Gal. 1, 5), el reino de Dios al que seremos asociados (I Thes. 2, 12), la gloria de los hijos de Dios a quienes el Padre celestial la comunica sin taxa ni medida (Rom. 5, 2; Colos. 1, 27; II Thes. 2, 13; Tit. 3, 13; Rom. 8, 18), nuestra conglorificación con Cristo (Rom. 8, 17; Phil. 3, 14; Colos. 3, 4), lo nunca visto ni oído ni

siquiera sospechado remotamente por el corazón humano (I Cor. 2, 9).

Y juntamente la resurrección y glorificación de nuestros propios cuerpos (Act. 24, 15; Rom. 8, 16-17, 23-24; I Cor. 15; Philip. 3, 20-21; I Thes. 4, 13-18), o sea, la redención plena y perfecta de todo el hombre, en alma y cuerpo (Rom. 8, 23-24). La bienaventuranza total del hombre entero. Redención plena que tendrá lugar al fin de los tiempos, cuando el Hijo del hombre resucitará a los miembros de su cuerpo místico, de quien El es cabeza, y los glorificará. Entonces será Dios todo en todos (I Cor. 15, 28).

Pero, además de estos bienes eternos e imperecederos, señala el Apóstol otros bienes temporales —corporales y espirituales— como objeto de la esperanza. Así esperaba él enviar pronto a los fieles de Filipo a su discípulo Timoteo (Phil. 2, 19), verse libre de los peligros que le rodeaban por todas partes (I Cor. 1, 10), tener lo suficiente para ir pasando la vida en servicio del Evangelio (I Tim. 6, 8; Heb. 13, 5) sin cargar sobre los fieles (I Thes. 2, 5, 9; II Thes. 3, 8; I Cor. 4, 12), sino ganándose el sustento con el trabajo de sus manos (Act. 20, 33-34), y muy particularmente esperaba el aumento de la fe de los cristianos de Corinto y la dilatación del Evangelio por todas partes (II Cor. 10, 15-16).

A lo cual hace eco San Pedro cuando amonesta a los fieles: tened completamente puesta vuestra esperanza en la gracia que os ha traído la revelación de Jesucristo (I Pet. 1, 13). Y San Juan escribe a Electa e hijos que espera verlos más tarde (II Joan. 12). E igualmente a su discípulo Gayo, que espera verlo muy pronto (III Joan. 14).

Todo ello está maravillosamente expresado en la oración dominical que, como dice San Agustín, contiene cuanto debemos esperar de Dios [15]. Le pedimos lo que necesitamos y esperamos obtener de sus manos (I Joan. 4, 21-22), porque precisamente la oración es una manifestación o in-

---

15. «Ea tantum ad spem pertinent quae oratione dominica continentur» (*Enchiridion de fide, spe et caritate*, cap. 114, ML. 40, 285).

terpretación de nuestra esperanza [16]. Quien espera, pide; quien no espera, no pide.

Pues bien, en esta oración, dictada por el mismo Jesucristo a requerimiento de los Apóstoles (Mt. 6, 9-13), pedimos al Padre celestial que nos conceda la vida eterna —venga a nosotros tu reino— y nos dé los medios necesarios para alcanzarla, que son de dos clases: unos espirituales y proporcionados, que se reducen a los actos hechos en caridad perfecta, en donde se contiene toda la ley y todos los profetas (Mt. 22, 40), por el exacto cumplimiento de la voluntad de Dios aquí en la tierra como la cumplen los bienaventurados en el cielo —hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo—; y otros corporales y preexigidos como condición indispensable, que es el alimento necesario para la vida, sin la cual no se pueden practicar los actos meritorios de caridad —el pan nuestro de cada día dánosle hoy—.

Y consiguientemente le pedimos que nos libre de todo mal: del mal de culpa tanto pasada y presente —perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores— como futura —no nos dejes caer en la tentación—, y del mal de pena o muerte eterna, a que conducen los pecados —líbranos de mal—.

Ahí está todo el bien que esperamos conseguir y todo el mal que esperamos evitar. El conseguimiento de la vida eterna por actos meritorios de virtudes hechos en caridad durante toda la vida presente, sustentada por el alimento necesario de cada día; y la liberación de la muerte o condenación eterna, por el perdón de todos los pecados pasados y la evitación de todos los futuros. Que obtengamos la bienaventuranza eterna empleando toda la vida presente en el ejercicio de obras meritorias hechas en caridad, y que nos libremos de la condenación eterna obteniendo el perdón de todos los pecados cometidos y evitando la comisión de todos los que pudiéramos cometer.

16. Santo Tomas, *Summa Theol.*, II-II, 17, 2 obi. 2, 4 obi. 3.

§ III

EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y EN LA LITURGIA

Después de una revelación tan explícita y detallada, los Padres, el Magisterio de la Iglesia y la Liturgia no han hecho otra cosa que repetir su eco. Baste citar algunas palabras de los dos últimos.

Siendo el objeto de la esperanza lo mismo que creemos —la fe es, según el Apóstol (Heb. 11, 1), la firme seguridad de *lo que esperamos*, la convicción de lo que no vemos—, los Símbolos y Profesiones de fe, al señalar el objeto de ésta, indican también el objeto de aquélla. El perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida perdurable [17].

Resucitaremos el último día con esta misma carne en que ahora vivimos, y esperamos conseguir de Dios la vida eterna como premio de nuestros méritos [18]. Cuando venga a juzgar a los vivos y a los muertos, resucitarán todos con sus propios cuerpos y le darán cuenta de sus actos: los que obraron bien, irán a la vida eterna; y los que mal, al fuego eterno [19].

Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo venidero [20]. Mi fe y mi esperanza es que Dios dará la vida eterna a los que obraron bien, en donde estarán para siempre en compañía de los ángeles, sin miedo ni peligro alguno de pecar [21]. Esperamos los gozos de la vida futura [22].

E igualmente Inocencio III en la profesión de fe impuesta a los waldenses (D. n. 427), el Concilio Lateranense IV (D. n. 430), el Concilio I y II de Lyon (D. nn. 457, 464), Benedicto XII (D. nn. 530-531) y el Concilio de Florencia (D. n. 693).

Pero especialmente insiste en ello el Concilio de Trento. Debemos esperar de la misericordia de Dios el perdón de

17. Símbolo de los Apóstoles, Denz nn. 2, 6, 7.
18. Fides Damasi, D. n. 16.
19. Símbolo «Quicumque», D. n. 40.
20. Símbolo Niceno Constantinopolitano, D. n. 86.
21. Fides Pelagii I, D. n. 228 a.
22. Símbolo del Conc. XI de Toledo, D. n. 287.

nustros pecados (D. nn. 798, 898) y la infusión de su gracia, cuyo fin y término es la vida eterna (n. 799).

Los regenerados por el bautismo deben conservar limpia e inmaculada esa primera estola de la gracia, para que la presenten ante el tribunal de Cristo y obtengan la vida eterna (D. n. 800). Y a todos los que perseveran en sus buenas obras —inocentes o penitentes— y esperan en Dios, se debe proponer la vida eterna como la mayor gracia de Dios prometida a sus hijos por su infinita misericordia, y como premio igualmente prometido a sus buenas obras, que les será concedido fielmente a su tiempo (D. nn. 809, 836). La vida eterna no es una promesa simple y absoluta, sino condicionada al ejercicio de buenas obras y al cumplimiento de la ley de Dios y de la Iglesia (D. nn. 804, 830), según aquella palabra del mismo Jesucristo: si quieres llegar a la vida eterna, guarda mis mandamientos (Mt. 19, 17).

La Liturgia por último multiplica las oraciones para pedir a Dios la salud del cuerpo, el perdón de los pecados, la fidelidad a la gracia, la perseverancia final o buena muerte y la vida eterna: la victoria contra las tentaciones de pecar y la liberación de la condenación eterna. Una súplica incesante, día a día, y repetidas veces cada día, de que Dios nos conceda la vida eterna y nos libre de la muerte eterna.

Y junto a eso, la petición de toda suerte de bienes y del remedio contra toda clase de males. El Misal Romano tiene misas y oraciones por la paz, contra la guerra, contra las enfermedades y persecuciones, contra la sequía y las tormentas, contra las insidias de los enemigos de nuestra alma; para alcanzar la humildad, la pureza, la caridad y demás virtudes, y para cualquier necesidad personal y colectiva.

E igualmente las Letanías de los santos contienen peticiones para librarnos de toda clase de males de alma y cuerpo, y para obtener toda suerte de bienes corporales y espirituales. Suplicamos a Dios que nos libre de la condenación eterna, de la muerte repentina, de los peligros de pecado, de las asechanzas del demonio, de los malos pensamientos, de la mala voluntad, de toda inmundicia

de alma y cuerpo, de los rayos y de las tormentas, de los terremotos, de la peste, del hambre y de la guerra. Por otra parte, le pedimos que nos dé y nos conserve los frutos de la tierra, las casas y los poblados, la vida y la salud, la gracia y las virtudes, la propagación y aumento de la fe, y finalmente la bienaventuranza eterna para todos y para cada uno.

No cabe duda. El objeto de la esperanza teologal es la consecución de todo bien y la liberación de todo mal. Esta universalidad o totalidad objetiva es propia de las virtudes teologales, que versan primordialmente sobre Dios, y que, como Dios mismo, extienden su señorío y su radio de acción sobre todas las cosas.

Así la fe no solamente es de Dios y de las cosas divinas, sino también de todas las criaturas como hechuras de Dios o referidas a El: de los cielos y de la tierra, de los ángeles y de los hombres [23].

La caridad no sólo ama a Dios, sino que extiende también su amor a nosotros mismos, a nuestros prójimos y a todas las demás cosas criadas en cuanto que son algo de Dios, es decir, hechuras suyas u ordenadas a su servicio.

La esperanza igualmente no sólo aspira a la posesión de Dios, sino que también desea tener a mano todos los medios de gracia y de naturaleza conducentes a ella, y verse libre de todo mal eterno y temporal. Lo dominan y abarcan todo desde las alturas de Dios [24].

---

23. Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra (Símbolo de los Apóstoles, D. n. 6), de todas las cosas visibles e invisibles (Símbolo Niceno-Constantinopolitano, D. nn. 54, 86), espirituales y corporales, del mundo corpóreo, de los ángeles y de los hombres (Profesión de fe, del Concilio IV de Letrán, D. n. 428; Conc. Vaticano, D. nn. 1782-1783).

24. Cf. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2 ad 2; ed. F. Moos, O. P., nn. 104-106.

§ IV

EXPLICACION TEOLOGICA.

OBJETO PRINCIPAL Y SECUNDARIO

Pero es evidente que no todos ellos recaen por igual bajo la esperanza, sino con un cierto orden, como ocurre en los objetos materiales de las potencias, de los hábitos operativos y de todas las demás virtudes. Orden que se reduce a una analogía de atribución, en virtud de la cual uno es el objeto principal y los demás son objetos secundarios. Aquél es el objeto de atribución o supremo analogante, éstos son los objetos atribuídos o analogados inferiores, que no son tales sino en cuanto referidos al primero y principal. Entre los cuales, sin embargo, se da un orden esencial de prioridad y de posteridad, según su mayor o menor valor, proporción o acercamiento para la consecución del mismo. Así son antes y valen más los medios positivos —utilización de los bienes— que los negativos —evitación o liberación de los males—; los espirituales que los corporales; los sobrenaturales que los naturales. La gracia, las virtudes, las buenas obras hechas en caridad —los méritos de condigno de la vida eterna—, tienen el primer lugar entre los objetos secundarios de la esperanza. «Quidquid facitis, pro spe futura faciatis» [25].

Es doctrina común de los Padres y de los teólogos. Se debe pedir y esperar de Dios en primer término la bienaventuranza eterna; las demás cosas, en tanto en cuanto que nos sirven y ayudan para alcanzarla [26]. «Neque enim in tempore utiliter vivitur —dice San Agustín— nisi ad comparandum meritum quo in aeternitate vivatur. *Ad illam ergo unam vitam, qua cum Deo et de Deo vivitur, cetera, quae utiliter et decenter optantur, sine dubio referenda sunt*» [27].

---

25. SAN AGUSTIN, *Sermón 9 de Scripturis*, n. 4. ML. 38, 78.
26. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.*, II-II, 17, 2 ad 2; 83, 6.
27. *Epistola 130*, cap. 7, n. 14. ML. 33, 499.

La vida eterna y los medios sobrenaturales a ella proporcionados, como la victoria contra las tentaciones, el perdón de los pecados, la gracia y las virtudes, el crecimiento en santidad y el ejercicio de obras meritorias de vida eterna se deben pedir y esperar sin taxa y condición alguna, sino de una manera absoluta. Porque Dios mismo quiere darlas de esta suerte, ya que absolutamente murió por todos e incondicionalmente desea que todos se salven (II Cor. 5, 15; I Tim. 2, 4; Joan. 3, 17; II Pet. 3, 9).

En cambio, los bienes corporales de la vida presente y la liberación de sus males contrarios caen bajo la oración y la esperanza sólo condicionalmente, es decir, si verdaderamente, según los juicios de Dios, nos servirán para conseguir la vida eterna.

Porque, si vamos a abusar de ellos, como sucede con frecuencia, es una gran misericordia de Dios no concedérnoslos [28]. Como una buena y tierna madre niega a su hijito un instrumento cortante o punzante —un cuchillo, unas tijeras, una aguja—, porque prevé que se va a hacer daño.

1.—*La bienaventuranza eterna, objeto formal terminativo de la esperanza.*

Siendo, pues, la vida eterna o bienaventurada el objeto principal —formal terminativo— de la esperanza teologal, como esa bienaventuranza puede significar el objeto de la misma —bienaventuranza objetiva—, el acto por el que poseemos dicho objeto —bienaventuranza formal—, o ambas cosas a la vez —bienaventuranza integral = Dios como poseído o la posesión de Dios—, suelen preguntarse sutilmente los teólogos en qué sentido de los tres susodichos es la bienaventuranza el objeto primario o formal terminativo de la esperanza.

2.—*Bienaventuranza integral, objetiva y formal.*

Excepto Durando, que la entiende en sentido formal o subjetivo [29], los demás teólogos convienen en que debe

28. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.*, II-II, 83, 5.
29. *In III Sent.*, d. 26, q. 2; ed. de Lyon, 1533, fol. 166 va.

tomarse integralmente, como incluyendo ambas a la vez: la objetiva y la subjetiva o formal, Dios como es en sí mismo y la visión o posesión de Dios como es en sí.

Y con razón. Porque la sola bienaventuranza formal o subjetiva es el acto por el que vemos, poseemos y gozamos de Dios. Y eso es algo esencialmente creado y finito. Un bien participado, no el Bien por esencia. No es Dios mismo, sino algo infinitamente por debajo de Dios. No es, pues, ni puede ser el objeto primario terminativo de la esperanza teologal, que es Dios mismo, según la revelación, como hemos visto poco antes, y según pide la misma naturaleza teologal de esta virtud.

«Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium —dice hermosamente San Agustín—. Ipse erit bonum tuum» [30]. «Deus est nobis summum bonum. *Neque infra* remanendum est, *neque ultra* quaerendum: alterum enim periculosum, alterum nullum est» [31].

Es el mismo el objeto primario de la esperanza y de la comprehensión que le sucede. Ambas recaen sobre la misma cosa. La comprehensión toca y posee aquello mismo que la esperanza buscaba.

Ahora bien, el objeto primario y directo de la comprehensión no es la misma comprehensión, sino la cosa aprehendida y poseída.

Luego tampoco la comprehensión —la bienaventuranza formal— es el objeto directo y principal de la esperanza, sino la cosa que deseamos y anhelamos aprehender, que es Dios mismo beatificante —la bienaventuranza objetiva poseída—.

Nadie mejor que el Aguila de Hipona ha expresado esta verdad. «El mismo que ahora es tu esperanza, será después tu realidad. La esperanza es del que cree; la realidad será del que ve. Dile: tú eres mi esperanza. Y dices bien. Porque ahora crees y todavía no ves. Se te promete, pero aún no lo posees. Mientras vives en este cuerpo mortal, estás lejos del Señor. Estás en camino, no en el destino.

30. *Enarratio in Psalm. 102,* n. 8. ML. 37, 1323.

31. *De moribus Ecclesiae catholicae,* lib. 1, cap. 8, n. 13, ML. 32, 1316.

Pero El, creador y gobernador de todas las cosas, se ha hecho Camino de la patria para conducirte a ella. Dile ahora, por consiguiente: tú eres mi esperanza. Y después, ¿qué? Tú serás mi posesión en la tierra de los vivientes. El que ahora es tu esperanza, será después tu realidad poseída. Que El sea ahora tu esperanza en la tierra de los mortales, para que después sea tu real posesión en la tierra de los inmortales» [32].

Por consiguiente, el objeto directo y primario de la esperanza teologal es Dios mismo realmente poseído, o sea, realmente visto cara a cara, tal como es en sí. Lo cual comprende estas dos cosas: Dios, tal como es en sí; y la plena y real posesión del mismo por la visión facial cara a cara.

Lo uno sin lo otro no nos beatifica. Ni Dios sin su real visión y posesión —de otra suerte nos beatificaría también en ésta vida, a pesar de no verlo ni poseerlo plenamente—, ni la visión o posesión sin Dios visto y poseído. Porque esa visión o posesión exige necesaria y esencialmente como objeto primario y directo a Dios mismo como es en sí. De lo contrario, no sería visión facial ni posesión real.

Verdad es que dicha visión o posesión puede ser también objeto de visión y posesión —pues podemos ver nuestra visión y poseer nuestra posesión—. Pero objeto de visión y de posesión *refleja,* que es siempre secundaria y posterior a la visión y posesión *directa.* Objeto, por tanto, posterior y secundario, no primario ni principal. Porque el acto y su objeto propio son correlativos.

Además de que dicho objeto no sería ni podría ser

32. «Ipse est modo spes tua, Ipse erit postea res tua; spes est credentis, res erit videntis. Dic ei: spes mea es tu. Bene enim modo dicis, spes mea es tu: credis enim, nondum vides; promittitur tibi, nondum tenes. Quamdiu es in corpore, peregrinaris a Domino; in via es, nondum in patria. Ipse rector et conditor patriae via factus est, ut te perducat: dic ergo illi modo, spes mea es tu. Quid postea? Portio mea in terra viventium. Quae modo spes tua est, postea erit portio tua. Sit spes tua in terra morientium, et erit portio tua in terra viventium» (*Sermones post maurinos reperti*: DENIS, *sermón 22,* n. 3, ed. G. MORIN, O. S. B., p. 135, 26-34. Roma, 1930).

beatificante, por ser algo esencialmente creado y finito, que no puede saciar nuestra apetencia de felicidad.

3.—*La objetiva in recto y la formal in obliquo.*

Todo esto es claro y admitido por la generalidad de los teólogos. La única diferencia está en la manera de conjugar esos dos aspectos o elementos —objetivo y subjetivo, bienaventuranza objetiva y formal— en la constitución del objeto primario de la esperanza; pues unos los toman en plan de igualdad, y otros en plan jerárquico de subordinación.

Para los primeros es tan importante y de tanto valor la visión de Dios como Dios mismo —la bienaventuranza formal como la objetiva—. Ambas entran por igual en la esencia o constitutivo formal del objeto primario de la esperanza.

Cosa inverosímil, porque la objetiva es increada e infinita, mientras que la formal es creada y finita. El valor, pues, e importancia de ellas no pueden ser iguales en sí mismas consideradas.

Ni tampoco como constituyentes o integrantes el objeto formal terminativo de la esperanza. Porque entonces no habría razón de llamar a la esperanza una virtud teologal más bien que meramente moral, sino que pudiera llamarse igualmente lo uno que lo otro: teologal, por razón de la bienaventuranza objetiva o increada; moral, por motivo de la bienaventuranza formal o creada. Una virtud anfibia e híbrida.

Resulta, pues, más profundo y coherente decir con los segundos que ambos elementos concurren diversamente y con un cierto orden. La bienaventuranza objetiva —Dios mismo como es en sí— en primer lugar y fundamentalmente, o, como dicen en su argot escolástico, *in recto*; la bienaventuranza formal —la visión o aprehensión de Dios— en segundo término y subsidiariamente, o sea, *in obliquo.*

Lo cual, sin embargo, ha de entenderse como es debido. No basta decir que la visión de Dios o bienaventuranza formal sería únicamente una condición *sine qua non,*

aunque del todo necesaria e insustituible, para que Dios mismo o la bienaventuranza objetiva mueva y atraiga la esperanza —el esperante— a su deseo y prosecución. Algo así como el conocimiento o aprehensión del bien —del fin— es una condición *sine qua non* insustituible y necesaria para que dicho fin o bien mueva y atraiga el apetito o la voluntad a desearlo y buscarlo.

Eso sólo no es suficiente. Porque la visión beatífica de Dios no es un conocimiento cualquiera de El, aunque imperfecto, como el de la fe y el de la razón natural, sino un conocimiento perfecto y realmente posesivo de la divinidad tal como es en sí. De otra suerte, igualmente pudiera entrar el conocimiento de la fe en la constitución del objeto integral primario de la esperanza, o sea, de la vida eterna. Lo cual es inadmisible, porque la fe no se da en la vida eterna, sino que desaparece, al menos en cuanto a su acto de creer —que es el que ahora viene al caso— [33], y el conocimiento natural de Dios no es beatificante, por no ser inmediato ni quiditativo.

Debe, por consiguiente, concedérsele algo más, diciendo que forma parte de dicho objeto como elemento necesariamente connotado, no como elemento intrínseco y esencialmente constituyente. Precisamente lo connotado se dice *in obliquo* respecto de lo verdaderamente constituyente, que se dice *in recto*. Se roza necesariamente con la bienaventuranza objetiva, que no hace de hecho su oficio beatificante sin la visión.

Cayetano lo había expresado en esta fórmula concisa y apretada: «est sermo hic de beatitudine objectiva *connotante formalem*» [34], que los Salmanticenses traducen por esta otra: «obiectum immediatum *quod* terminativum

---

33. BENEDICTO XII definió que el acto de la fe teologal desaparece al advenimiento de la visión facial de Dios (Constitución dogmática «Benedictus Deus», D. n. 530).

34. In II-II, 17, 2. Y en otra parte dice más claramente: «res sperata *integratur ex duobus*, scilicet ex ipsa re quandoque praeexistente (puta Deo, regno, civitate et huiusmodi) et ex consecutione rei. Speratur enim consecutio regni seu civitatis, et similiter consecutio Dei. Et haec consecutio est propriissime res sperata: spe enim *directe* tendimus ad regnum *ut consequendum*, et sic de aliis» (*In Epist. ad Romanos*, 8, 25. Comment. in Sacram Scripturam, t. V, p. 48 a. Lyon, 1639).

spei est Deus, *connotando* indispensabiliter conditionem visionis seu possessionis» [35].

Estas precisiones son útiles y ayudan a penetrar mejor el sentido de las fórmulas tradicionales. Santo Tomás vino a decir lo mismo en el fondo, aunque con palabras más tersas y directas. «El objeto principal de la esperanza es la gloria del alma (la gloria esencial), que consiste en la fruición de Dios; no la gloria del cuerpo (que es la gloria accidental)» [36].

En ella concurren Dios y la posesión de Dios. «Pero no son en realidad dos fines, sino más bien un fin considerado en sí mismo y aplicado a otro. Dios, pues, es el último fin como la cosa que se busca en última instancia; y la frución de Dios, como la consecución de dicho útimo fin. Así, pues, como no son dos fines distintos Dios y la frución de Dios, así tampoco son dos fruiciones diferentes la fruición de Dios y la fruición de dicha fruición. Y lo mismo ocurre con la bienaventuranza, que consiste en esa fruición» [37].

4.—*Dificultad y arduidad de dicho objeto.*

Pero la consecución de este objeto primario de la esperanza teologal es sumamente difícil al hombre, sobre todo en el estado actual de la naturaleza caída —enferma—. Dificultad, que se traduce en imposibilidad, si se lo considera según sus solas fuerzas propias y naturales.

En primer lugar *por la desproporción radical existente*

---

35. In h. 1. *De spe theol.*, disp. 1, dub. 1, n. 6 (Cursus Theol., ed. Palmé, t. 11, p. 453 b.).

36. «Principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit; non autem in gloria corporis» (*Summa Theol.*, II-II, 18, 3 ad 4.

37. «Finis dicitur dupliciter: uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis.

Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit» (I-II, 11, 3 ad 3).

entre Dios como es en sí mismo y las fuerzas naturales adquisitivas —cognoscitivas y apetitivas—, *no sólo del hombre, sino de toda pura criatura intelectual creada o creable*. Dios en sí mismo, tal como es en sí, trasciende infinitamente toda criatura, por ser infinitamente superior y más alto que todas ellas. Es más alto que los cielos (Job, 11, 8; 22, 12; Heb. 7,26), más grande que cielos y tierra y que todos los dioses (Psalm. 46, 3; 76, 14; 94, 3). Su grandeza es incomparable e inescrutable (Isaías, 46, 9; Psalm. 144, 3; Job 36, 22). Es el Grande, la grandeza por esencia (Tit. 2, 13; Lc. 1, 15, 32; Heb. 4, 14; 6,13). Su nombre es el Excelso (Psalm. 81, 6; Act. 7, 48), el Altísimo (Psalm. 17, 14; 49, 14; Lc. 1, 32, 35, 76; 6, 35), el sólo verdaderamente tal (Psalm. 82, 19): *Tu solus Altissimus* [38]. Todo lo demás comparado con El, es como si no fuese (Isaías, 40, 15; Sap. 11, 23).

El Concilio Vaticano ha expresado todo ello en esta frase lapidaria: Dios es en sí y por mismo felicísimo, e inefablemente superior a todo cuanto existe y puede pensarse fuera de El [39].

Por eso exclama San Pablo: ¡Oh alteza de la sabiduría de Dios! ¡Cuán incomprensibles e inescrutables son tus designios —juicios y veredas—! (Rom. 11, 33). Si no podemos conocer exactamente las cosas de este mundo que tenemos ante los ojos, ¿cómo podremos comprender las cosas de Dios? (Sap. 9, 13, 16).

Dios habita en una luz inaccesible a nosotros: nadie lo ha visto, ni siquiera puede verlo (I Tim. 6, 16; Joan 1, 18). Ni el ojo vió, ni oído oyó, ni el intelecto sospechó siquiera lo que Dios tiene preparado para los que le aman. Pero El nos lo reveló por su Espíritu, que lo escudriña y penetra todo, aún los misterios más profundos de Dios. Porque así como nadie sabe los secretos íntimos de su corazón más que uno mismo, así tampoco nadie sabe las profundidades de Dios más que su Espíritu (I Cor. 2, 9-11).

Sólo Dios se conoce íntimamente a Sí mismo. Nadie conoce al Hijo más que el Padre, ni al Padre más que el

38. Himno «Gloria in excelsis Deo», de la Misa.

39. «In se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus» (D. n. 1782).

Hijo, y aquél a quien éste se lo quiere revelar (Mt. 11, 27; Lc. 10, 22; Joan. 6, 46).

Con razón, pues, el Concilio Vaticano, fundado en estos testimonios, enseña que los misterios escondidos en Dios, y a fortiori su esencia íntima tal como es en sí, son naturalmente inasequibles a toda inteligencia creada, humana y ángelica, en cuanto a su simple existencia y en cuanto a su naturaleza íntima. Y mucho más si se trata de verlos inmediata e intuitivamente. «*Suapte* natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem» [40].

Ni siquiera ayudada por la lumbre sobrenatural de la fe teologal y por la ciencia teológica es capaz de ver a Dios cara a cara con sus divinas e íntimas perfecciones: «nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quae proprium ipsius obiectum constituunt» [41].

En segundo término, porque *esa imposibilidad radical o connatural viene a agravarse todavía en el estado actual del hombre* —enfermo, debilitado, caído, estropeado—, en el que sus fuerzas mismas naturales han quedado profundamente disminuídas, en su alma y en su cuerpo [42].

En cuanto al cuerpo, quedando sujeto a padecimientos, molestias, enfermedades y finalmente a la muerte [43].

En cuanto al alma, perdiendo su inocencia o justicia original [44], quedando debilitada y obscurecida la luz de su

---

40. D. nn. 1795-1796, 1816. Cf. Pio IX, Epístola «Gravissimas inter», de 11 de diciembre de 1862, D. nn. 1672-1673; «Tuas libenter», de 21 de diciembre de 1863, D. n. 1682; «Syllabus», D. n. 1709.

41. Conc. Vaticano, D. n. 1796.

42. Conc. II de Orange, D. nn. 174, 188; Conc. de Trento, D. n. 788.

43. Conc. de Cartago, D. n. 101; Conc. II de Orange, D. nn. 174-175; Conc. de Trento, D. nn. 788-789, 793.

44. S. Celestino I, D. n. 130; Conc. de Trento, nn. 788-789, 793.

inteligencia [45] y disminuída la fuerza de su voluntad [46], resultando así ofuscada su mente y mal inclinada su voluntad [47], junto con el fómite de pecado o concupiscencia en el apetito sensitivo [48]. Heridas y debilidades heredadas con el pecado original y agravadas con los pecados personales de cada uno

Rodeado, además de enemigos, de tentaciones y de peligros por todas partes [49].

No se entra en el reino de Dios sino a fuerza de fuerzas, y solos los esforzados lo conquistan (Mt. 11, 12). Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición... ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida! (Mt. 7, 13, 14; Lc. 13, 24).

Particularmente es difícil entrar en él a los ricos, ya sea por haber adquirido sus riquezas con malas artes, ya por abusar de ellas para fomentar sus vicios, ya también por su avaricia y apego a ellas (Mt. 19, 24; Mc. 10, 23-24; Lc. 18, 24; Psalm. 61, 11; I Tim. 6, 9, 17).

Tenemos que luchar durante toda la vida presente contra la carne, contra el mundo y contra el demonio [50].

Contra la flaqueza y la concupiscencia de la carne [51], que repugna y contradice las cosas del espíritu (Gal. 5, 17; Rom. 7, 18-24; I Cor. 15, 50; II Pet. 2,10) y nos atrae hacia el pecado (Jac. 1, 14-15; Rom. 6, 12).

---

45. PIO IX, Alocución «Singulari quadam», de 9 de diciembre de 1854, D. n. 1644; GREGORIO XVI, Encíclica «Mirari vos», de 15 de agosto de 1832, D. n. 1616. Cf. n. 1627.

46. Conc. II de Orange, D. nn. 174, 181, 186, 199; Concilio de Valence, D. n. 325; Conc. de Quiersy, D. n. 317; Conc. de Trento, nn. 776, 793, 815.

47. PIO IX, Alocución citada, D. n. 1643.

48. Conc. Tridentino, D. n. 792.

49. PIO IX, Alocución citada, D. n. 1644. Y lo repite frecuentemente la Liturgia, como puede verse en las oraciones de la Domínica III después de la Octava de la Epifanía, de la Dominica II de Cuaresma, de la feria II después de la III Domínica de Cuaresma y de la feria II de la Semana Santa.

50. Conc. de Trento, D. n. 806.

51. Ibid., n. 792.

Contra las presiones y engaños del mundo, en el cual estamos como corderos en medio de lobos (Lc. 10, 3), padeciendo opresión (Joan. 16, 33), objeto de odio y de escarnio (Joan. 17, 14), como el desecho de los hombres y el estropajo de todos (I Cor. 4, 13). Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida (I Joan, 2, 16). Está dominado por el espíritu del mal (ibid. 4, 19) y no debemos dejarnos arrastrar por él (ibid. 2, 15).

Contra las asechanzas y persecuciones del demonio, que es el enemigo por excelencia (Mt. 13, 39), el seductor (II Cor. 11, 3; I Tim. 2, 14; Apoc. 20, 9) el tramposo —padre de la mentira— (Joan. 8, 44), el tentador (Mt. 4,3), el maligno (Ephes. 6, 16). Es como un león rugiente que da vueltas alrededor buscando a quién devorar (I Pet. 5, 8), o como un enorme dragón dispuesto a tragarse todo lo que encuentra por delante (Apoc. 12, 3-4, 9, 19).

Enemigo terribilísimo y armado de punta en blanco —*fortis armatus* (Lc. 11, 21)—, contra el cual debemos estar revestidos de toda la armadura de Dios. Porque no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos que todo lo infestan (Ephes. 6, 11-13).

Todo ello, dada la violencia de la batalla y su duración ininterrunpida por toda la vida, exige una paciencia y una longanimidad a toda prueba. Tensión y perseverancia sumamente difíciles a nuestra naturaleza débil y tornadiza.

El objeto primario de la esperanza teologal es, pues, sumamente arduo y difícil de conseguir, hasta llegar a la imposibilidad, si sólo contamos con nuestras fuerzas naturales, especialmente en el estado actual de nuestra naturaleza decaída y enferma, rodeada, por contera, de toda suerte de enemigos y de impedimentos de todas clases.

Nada más arduo para toda naturaleza creada y creable —humana y angélica—, aunque esté plenamente sana y robusta en sus fuerzas naturales, por razón de la altura y grandeza infinita de la divinidad tal como es en sí. Arduidad esencial —*suapte natura*—.

Y todavía se acrecienta si consideramos la bajeza y

postración en que yace nuestra naturaleza caída por el pecado original de todos y por los pecados personales de cada uno, que agravan las heridas contraídas con aquél. Porque alto y bajo, fácil y difícil, posible e imposible, se dicen correlativamente. Lo que es alto y difícil para uno, puede no serlo para otro. E igualmente lo posible y lo imposible. Para Dios mismo no es alto, difícil ni imposible verse o poseerse plenamente, sino la cosa más llana, más fácil y más natural.

Pero aquí hablamos del objeto primario de la esperanza teologal, especialmente del hombre, y en el estado actual de naturaleza enferma y decaída; pues en Dios mismo no cabe esperanza de ninguna clase.

No es una opinión particular de tal o cual teólogo o de una escuela teológica determinada decir que el objeto primario de la esperanza teologal es suma y esencialmente arduo y difícil de conseguir para toda criatura intelectual y especialmente para el hombre caído, sino una verdad enseñada por la revelación e impuesta por la fe. Porque lo mismo da arduo que alto y escarpado y de difícil acceso, en latín [52] y en castellano [53]. Nada más alto —arduo— que Dios como es en sí mismo. Es el Altísimo por esencia: *tu solus Altissimus.*

Podrán los filósofos discutir si el apetito concupiscible y el irascible son dos potencias real y esencialmente distintas o no, y consiguientemente si su objeto respectivo es el bien y el mal a secas —del concupiscible— y el bien y el mal arduo y difícil —del irascible— o no. Los que admi-

---

52. *Arduum* en latín significa *altum, celsum, erectum*; y consiguientemente *magnum* —todo lo alto es grande por eso mismo— y *difficile* —de difícil acceso—.

Baste citar un par de autores clásicos. «In oppidum accedere noluit, quod erat *difficili ascensu atque arduo*» (CICERON, *Act. II in. Verrem*, lib. 4, cap. 23; Obras, ed. J. Olivet, t. 4, p. 463. Ginebra, 1758). «*Magnum* opus omnino et *arduum*, Brute, conamur» (*Orator*, cap. 10; ed. cit., t. I, p. 501).

Las cualidades del caballo son «pulchrae clunes, breve caput, *ardua cervix*» (HORACIO, *Odas*, lib. 1, oda 2, 89; ed. Wickham, Oxford, 1952).

53. Escarpado «dícese de las alturas que no tienen subida ni bajada transitables o las tienen muy agrias y peligrosas» (*Diccionario de la Academia*, ad v.).

ten su distinción real y esencial, como Santo Tomás, afirman también que lo arduo y difícil en bien y en mal es propio del apetito irascible, mientras que lo simplemente bueno o malo es propio del apetito concupiscible. En cambio, los que niegan semejante distinción de apetitos, no dan importancia a la razón de arduo o difícil —que sería puramente material y accidental—, sino a la razón pura de bien o de mal.

Según ellos, pues, la esperanza y el deseo no son dos afectos o movimientos esencialmente distintos del apetito sensitivo, sino uno mismo en el fondo, con la sola diferencia accidental de que la esperanza sería un deseo más firme y confiado. Simple matiz, que no cambia la esencia del deseo.

Y como en el apetito superior o voluntad tampoco se da ese desdoblamiento esencial de concupiscible e irascible, síguese necesariamente que dicha condición de arduo o difícil carece igualmente de interés en esta esfera superior.

Siendo, pues, la esperanza teologal propia de este apetito superior, opinan los teólogos de esta corriente que la razón de arduidad o dificultad no afecta esencialmente al objeto propio de la misma, sino que le es puramente accidental y periférica.

Creemos, sin embargo, que es filosóficamente más fundada la distinción real y esencial de esos dos apetitos sensitivos y de sus objetos correspondientes, siendo por tanto una condición específica del objeto del irascible su razón de arduidad o de dificultad.

Y aunque en el apetito superior no se den realmente dos facultades distintas, sino una sola que es la voluntad, sin embargo, caben en ella actos y hábitos esencialmente distintos respecto de lo simplemente bueno y malo y respecto de lo difícil y arduo, resultando así algo análogo o parecido, no igual o unívoco, a lo que ocurre en el apetito inferior.

Pero sea lo que fuere de todo este plan inferior y natural del apetito sensitivo y de la voluntad, la verdadera teología de la esperanza cristiana no depende esencialmente de ello, sino de sus fuentes propias, que son la divina re-

velación y el Magisterio vivo de la Iglesia que la expone e interpreta auténticamente. No es, pues, buen método teológico hacer depender la teología de la esperanza cristiana de esas teorías filosóficas —psicológicas— del apetito sensitivo y racional —que no son ni pueden ser sus fuentes propias—, sino de la Escritura y del Magisterio auténtico de la Iglesia. Si en esa esfera inferior y natural se encuentra algo parecido —análogo—, como creemos, tanto mejor.

Pero la verdadera luz y solución vienen de más alto. Y ésta nos dice que el objeto propio y principal de la esperanza teologal —Dios plenamente poseído y visto como es en sí mismo— es esencialmente arduo —alto— y difícil de conseguir para toda criatura, sobre todo para el hombre enfermo y decaído. No es esa una condición accidental y periférica, sino verdaderamente esencial —*suapte natura*—.

Creemos, pues, que San Buenaventura no ha hecho más que expresar una verdad revelada y teológicamente indiscutible al decir que el objeto principal de la esperanza cristiana es *summum bonum et summe arduum* [54]. Y más directamente Santo Tomás lo llama *summum arduum* —habet enim Deum pro principali obiecto— [55], *arduum divinum* quod est Deus [56], llegando a decir pleonásticamente: Deus, *in quantum est altissimum arduum*, est obiectum spei [57].

Y había dado la razón de esa altísima arduidad y dificultad en este maravilloso pasaje de la Suma Teológica: se llama difícil aquello que supera o trasciende de algún modo las fuerzas operativas de un agente, como lo indica su mismo nombre —difícil= no fácil, no factible, no hacedero—. Pero esto puede acontecer de dos maneras. Una, porque trasciende esencialmente el poder de dicho agente. En cuyo caso, si lo puede realizar con alguna ayuda, se llama simplemente difícil; mas, si no lo puede hacer de ningún modo, se llama imposible, y así se dice que el hombre no puede volar.

---

54. *In III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 3 ad 3; ed. Quaracchi, p. 685 a.
55. *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1 ad 5; ed. F. Moos, O. P., n. 94.
56. *Ibid.*, a. 2 ad 4, n. 108. Cf. *Summa theol.*, II-II, 17, 2 ad 3.
57. *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, qla. 1 ad 1, n. 117.

Otra, porque sobrepuja el poder del agente a causa de algún impedimento que le ha sobrevenido, y no por una desproporción o impotencia esencial. Así, por ejemplo, es difícil subir o elevarse al hombre por el peso de su cuerpo, no porque la fuerza motriz de su alma no lo pueda: pues ésta, de suyo, es de tal naturaleza, que puede moverse en todas direcciones.

Según esto, volverse hacia la bienaventuranza última hasta conseguirla, es difícil al hombre de esas dos maneras, porque está sobre las fuerzas de su naturaleza, y porque además sufre obstáculos por parte de la corrupción del cuerpo y de la infección del pecado.

En cambio el ángel viador, porque carecía de cuerpo y de pecado original, no sufría dificultad por esta parte, sino tan sólo por razón de la sobrenaturalidad esencial de dicha bienaventuranza [58].

Esa sobrenaturalidad, alteza o arduidad de Dios en sí mismo visto cara a cara —bienaventuranza esencial— respecto de las fuerzas o posibilidades naturales de toda criatura, es verdaderamente sustancial y perteneciente a su esencia íntima. E incluso respecto de otros bienes gratuitos, sobre todo corporales, por muy arduos y difíciles que parezcan. Toda otra dificultad o arduidad comparada con la de conseguir la plena posesión y visión de Dios, resulta

58. «*Difficile* est quod *transcendit potentiam*. Sed hoc contingit esse *dupliciter*. *Uno modo* quia transcendit potentiam *secundum suum naturalem ordinem*. Et tunc, si ad hoc possit pervenire *aliquo auxilio*, dicitur *difficile*: si autem *nullo modo*, dicitur *impossibile*, sicut impossibile est homini volare.

Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed *propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum*. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem: unde difficile est homini ascendere.

Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, *et* quia est *supra naturam*, *et* quia habet *impedimentum* ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum, quod est supernaturale» (*Summa theol.*, I, 62, 2 ad 2. Cf. *Ibid.*, 4 ad 1; *in III Sent.*, d. 30, a. 4, ad arg. sed contra, n. 69; *De Verit.* 26, 6 ad 12; *De Caritate*, 2 ad 3.

casi una facilidad [59]. Como toda grandeza creada comparada con la de Dios, es pequeñez.

La arduidad suma, incomparable, divina, es esencial al objeto propio y principal de la esperanza cristiana. Conseguir la vida eterna y evitar la muerte eterna, es lo más difícil y arduo que se da y que puede darse respecto del hombre e incluso respecto del ángel. No es ardua y difícil la visión intuitiva de Dios más que para solo Dios.

---

59. «Homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum» (SANTO TOMAS, *Summa theol.*, II-II, 17, 2 ad 3).

Y así la misma bienaventuranza accidental o gloria del cuerpo, «etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam animae: *tum* quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae, *tum* quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis» (*Ibid.*, 18, 2 ad 4).

CAPITULO SEGUNDO

Motivo de la esperanza

Atendidas, pues, las solas fuerzas naturales de toda criatura, incluso del ángel, y mucho más del hombre, especialmente en el estado actual de la naturaleza caída, la plena visión y posesión de Dios —la vida eterna— resulta no solamente difícil sino imposible. Es un bien tan arduo —tan alto y escarpado—, que no es accesible a ninguna criatura apoyada en sus solas fuerzas naturales.

En este plan la vida eterna no es objeto de esperanza, sino de desesperación. No sería un bien para nosotros ni para ninguna criatura, sino para solo Dios.

§ I

MOTIVO PRINCIPAL

Y sin embargo, es lo cierto que esa posesión de Dios es objeto de nuestra esperanza, según acabamos de ver. Algo, pues, ha debido intervenir para que de imposible nos la haga posible o asequible, aunque sumamente ardua y difícil. Y ese es el motivo o fundamento de dicha esperanza. El cual no puede ser más que Dios mismo, porque a El solo es naturalmente posible y hacedero verse cara a cara y poseerse plenamente tal como es en sí.

Para ver a Dios intuitivamente y tal como es en sí mis-

mo hace falta ponerse al nivel de Dios, y ésto no lo puede hacer ni conceder más que sólo Dios.

Cuando Jesucristo dijo a sus discípulos: ¡qué difícilmente entrará un rico en el reino de los cielos!; porque es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos, —aquéllos se quedaron estupefactos y le dijeron: ¿quién, pues, podrá salverse? Y Jesús, mirándolos, les respondió: para los hombres, imposible; mas para Dios, todo es posible (Mt. 19, 23-26). Como si dijera: con las solas fuerzas humanas y naturales, eso es imposible; pero con la ayuda de Dios, es perfectamente posible y hacedero.

De hecho en toda la Sagrada Escritura se nos repite incesantemente que pongamos nuestra esperanza en solo Dios. El es nuestro escudo y nuestra fortaleza (II Reg. 22, 3, 31), no las riquezas (Psalm. 51, 9; Eccli. 31, 8; I Tim. 6, 17), ni los potentados de este mundo (Psalm. 117, 9). En El debemos poner toda nuestra esperanza (Judith 13,17; Job. 13, 15; Psalm. 21, 5-6; 30, 2, 8, 15; 36, 3, 5; 37, 16; 70, 1; 83, 13; 90, 2; Mt. 12 21; Ephes. 1, 12; Philip. 2, 19; I Tim. 4, 10; 5, 5; I Pet. 1, 21; I Joan. 3, 3).

Por eso mismo se le llama Dios de la esperanza (Rom. 15, 13), y Jesucristo es apellidado la esperanza de la gloria (Colos. 1, 27). Dios es nuestra esperanza (Psalm. 13, 6; 21, 10; 39, 5; 60, 4; 70, 5; 90, 9; 141, 6). Y lo mismo Jesucristo, que es verdadero Hijo de Dios (I Tim. 1, 1). Dios Padre y su Hijo Jesucristo nos han hecho posible la consecución de la vida eterna, y nos conducirán a ella por medio de su gracia.

La razón de virtud teologal postula que sea así. El motivo objetivo —que por eso mismo se llama objeto formal motivo— es lo más fundamental y específico de la esperanza cristiana. Y no puede ser más que Dios. Por eso San Pedro coloca la fe y la esperanza en el mismo plan divino: tengamos en Dios nuestra fe y nuestra esperanza (I Pet. 1, 21). Y San Juan dice que Dios es caridad (I Joan. 4, 16).

1.—*El amor de Dios.*

Dios quiere y Dios puede salvarnos, dándonos la vida eterna. He ahí el motivo y fundamento de toda nuestra

esperanza. El es nuestro Creador, nuestro Padre y nuestro Redentor. Por amor nuestro nos creó, nos hizo hijos suyos y nos redimió de nuestros pecados. Y todo ello para darnos la vida eterna.

a) *Como Creador.*

Creó al hombre sin pecado, justo e inocente, y lo destinó a la visión facial y posesiva de Dios como a su fin último [1]. A la vez que le dio la naturaleza, le señaló un fin sobrenatural.

Ahora bien, Dios no hizo nada, y mucho menos al hombre, por odio sino por amor, pues ama cuanto existe y nada aborrece de cuanto ha hecho (Sap. 11, 25). Ama, pues, al hombre como a hechura de sus manos, y tiene puestas en él sus complacencias (Prov. 8, 31). No lo abandonará, por consiguiente, para que se pierda, sino que le ayudará para que consiga su último fin y se salve.

Es ley natural de toda causa dar a sus efectos lo necesario para su completo desarrollo y para que consigan su fin específico. La naturaleza no falta nunca en lo necesario. Pues si eso ocurre en las causas creadas —segundas—, tanto en las dotadas de inteligencia como en las que carecen de ella, con muchísima más razón sucederá lo mismo en la causa primera, que obra siempre infalible e impecablemente con su inteligencia infinita [2].

Por lo cual San Pedro aconseja que en todas las coyunturas de la vida, aún en las más penosas y difíciles, encomendemos nuestras almas a nuestro fiel y bondadoso Creador. El no fallará ni nos faltará nunca (I Pet. 5, 7).

Creador *fiel.* Porque pertenece a la fidelidad de quien nos señala la meta y nos exige que la alcanzemos, proveernos de medios adecuados para llegar a ella. De lo contrario, sería cruel e injusto, exigiendo lo que no se puede ha-

---

1. Eccle. 7, 30; Concilio de Quiersy, D. n. 316; Conc. de Trento, D. n. 788.

2. Cf. Santo Tomas, *Compendium theologiae,* II P., cap. 4. Opuscula theologica, ed. R. Verardo, O. P., t. I. nn. 550-552. Turín-Roma, 1954.

cer. Dios no hace las cosas a medias, sino perfectas y cumplidas: *Dei perfecta sunt opera, et omnes viae eius* (Deut. 32, 4). Y esos medios proporcionados a nuestro fin sobrenatural —a la gloria eterna— se compendian en este solo, la gracia, según el dicho del Apóstol: a la vida eterna por la gracia; *gratiâ Dei, vita aeterna* (Rom. 6, 23).

Ayuda poderosa y sobreabundante de la gracia a todo lo largo y a todo lo ancho de nuestro camino hacia la patria celestial, desde el principio hasta el final de la vida presente. «Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium» [3].

b) *Como Padre.*

Pero es además nuestro *Padre* [4], que todo lo puede, sin que nada ni nadie sea capaz de resistir a su voluntad (Esther, 13, 9; Judith, 16, 16-17; Sap. 16, 13, 15; Joan. 10,28-29), y que nos ama con entrañas más que de madre. ¿Puede la mujer olvidarse del fruto de su vientre? Pues aunque ella se olvidare, yo no te olvidaré. Mira, te tengo grabado en mis manos y siempre delante de mis ojos (Isaías, 49, 14-16; Eccli. 4, 11; Jer. 31, 20) Te llevaré sobre mis haldas como una madre (Deut. 1, 31), te acariciaré sobre mis rodillas llenándote de contento, y te amamantaré a mis pechos hasta que te sacies plenamente (Isaías, 66, 11-13).

c) *Como Redentor.*

No quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ez. 33, 11; II Pet. 3, 9). Desea que todos los hom-

---

3. SANTO TOMAS, *in II Sent.*, d. 19, a. 2c.

4. Nada más frecuente en la Escritura que llamar a Dios nuestro Padre, sobre todo en el Nuevo Testamento. Pero también se le llama así en el Antiguo. Dios es el Padre, Israel su hijo (II Reg. 7, 14; I Paralip. 22, 10; Psalm. 88, 27; Isaías, 22, 21; 63, 16; 64, 8; Malach. 1, 6). Y en el Nuevo se le llama Padre de todos y de cada uno de nosotros (Mt. 5, 16, 45, 48; 6, 1, 4, 6, 9, 14-15, 18, 26, 32, 7, 11, 21; 23, 9; Joan. 8, 41; 20, 17; y en mil otros lugares).

bres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad (I Tim. 2, 4). Y fue tan grande su amor por los hombres, que les dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en El no perezca, sino que alcance la vida eterna. Porque no envió Dios su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo (Joan. 3, 15-17). El cual no solamente es propiciación por los pecados de todos y de cada uno de los hombres, sino también abogado nuestro ante el Padre (I Joan. 2, 1-2; 4, 10), intercediendo por nosotros (Rom. 8, 13). Sacerdote eterno, con plenos poderes para salvar a todos los que por El se acercan a Dios, y siempre vivo para interceder por nosotros (Heb. 7, 24-25).

Todos eran pecadores y reos de muerte, los gentiles y los judíos, porque todos descedían de Adán prevaricador, contrayendo esa herencia de maldición. No podían librarse de esa servidumbre del pecado y de la muerte por las solas fuerzas de la naturaleza que les quedaban, ni por la ley antigua, que sólo les daba el conocimiento del mal, pero no les aportaba el remedio. No quedaba, pues, otro recurso que el Hijo de Dios hecho hombre, segundo Adán a la inversa, para que así como en el primero —pecador— todos pecaron y murieron, así en el segundo —justo— todos se justifiquen y vivan (Rom. 5, 17-19; Act. 4, 12).

Todos pecaron y todos necesitan de la redención de Jesucristo, a quien puso Dios Padre como sacrificio de propiciación por todos nuestros pecados (Rom. 3, 23-26). Dio su vida por nosotros, para redimirnos de todo pecado (Tit. 2, 14; I Tim. 2, 6), y lavó nuestras culpas con su sangre inmaculada (I Pet. 1, 18-19; Apoc. 1, 5). De ese modo nos sacó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su predilección (Colos. 1, 13-14), dejando de ser tinieblas para ser luz en el Señor (Ephes. 5, 8; I Pet. 2, 9).

Así, pues, despojados del viejo Adán, nos revestimos del nuevo (Colos. 3, 9-10; Rom. 13, 14; Ephes. 4, 24), nos incorporamos a Cristo por la fe y el bautismo (Rom. 3, 22; 6, 3-4; Gal. 3, 26-27; Colos. 2, 12-13) como miembros vivos de su cuerpo místico cuyo El es la cabeza (I Cor. 12, 17; Ephes. 3, 30), y de hijos de ira (Ephes. 2, 3) nos convertimos en hijos de amor y de bendición —en hijos de adopción (Rom. 8, 15)—. Verdaderos hijos de Dios, no de solo nombre, sino en realidad (I Joan. 3, 1), y hermanos de Je-

sucristo, Hijo natural Unigénito del Padre (Joan. 1, 14), pero Primogénito respecto de nosotros (Rom. 8, 29).

Lavados así de todas nuestras culpas y cancelada toda nuestra deuda —una vez borrada el acta condenatoria, que quedó clavada en la cruz (Colos. 2, 13-14)—, quedaron a su vez vencidos y derrotados todos nuestros enemigos: el demonio, el mundo y la carne. De todos ellos triunfó Cristo en la cruz (Colos. 2, 15; Joan. 12, 31; 16, 33). Nada, pues, queda digno de odio y de condenación en los redimidos por Cristo e incorporados a El (Rom. 8, 1). Lo que nos cerraba las puertas del reino de Dios, ha sido retirado y destruído. Y así nos queda libre el acceso a las mansiones de la gloria (Heb. 10, 19).

Sobre todo porque la redención de Cristo es superior en su género a la prevaricación de Adán. Por ésta contraemos solamente el pecado original, por aquélla se nos lavan y perdonan todos los pecados, tanto el original como los personales (Rom. 5, 16). Por el pecado de Adán perdimos la justicia original en la que Dios lo habia creado, mas por la redención de Cristo nos incorporamos a la justicia y santidad de este segundo Adán, que es incomparablemente mayor y más abundante que la del primero (Rom. 5, 17).

Es, pues, muchísimo mayor y mejor lo que recibimos del Redentor que lo que perdimos por el prevaricador: en donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia (Rom. 5, 20). Hemos salido ganando. O como dice San Agustín, «plus praestat Christus regeneratis quam eis nocuerat ille [Adam] generatis» [5]. O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem [6].

Porque, efectivamente, además de habérsenos perdonado los pecados, hemos sido radicalmente regenerados, renovados e injertados en Cristo (Tit. 3, 4-7; Rom. 11, 17-24), resultando una nueva hechura o creatura de Dios (Ephes. 2, 20; II Cor. 5, 17), por la participación de su justicia y de su gracia derramada sobre nuestros corazones (Rom. 5, 5), que equivale a participar de la misma naturaleza

---

5. *Epist. 157,* n. 20. ML. 33, 684.
6. Misal Romano, bendición del cirio pascual.

divina (II Pet. 1, 4). Sello del Espíritu Santo, arra de la vida eterna —de la herencia que nos tiene preparada— (Ephes. 1, 13-14), semilla de Dios depositada en nuestras almas y cultivada por El mismo con todo esmero para que se desarrolle plenamente y dé frutos sazonados de vida celestial (I Joan. 3, 9; I Cor. 3, 9), y fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna (Joan. 4, 14).

No hay, pues motivo alguno de desconfiar ni de desesperar de nuestra salvación. Tenemos perdonados nuestros pecados y vencidos nuestros enemigos. Han desaparecido todos los obstáculos. El camino para conseguirla está expedito.

Y además tenemos fuerzas sobradas para correr por él hasta alcanzar la meta. La gracia de Dios, que es arra y germen de vida eterna (Rom. 5, 21; 6, 23), y la caridad de Dios derramada copiosamente sobre nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos da con ella y que nos empuja hasta la plena unión con Dios en el reino de los cielos (Rom. 5, 5; II Cor. 5, 14), son motivos más que suficientes para esperar confiadamente la consecución de la eterna bienaventuranza. En nuestras manos está.

Hemos sido totalmente transformados. Antes muertos, ahora vivos (Ephes. 2, 1, 5); antes tinieblas, ahora luz (Ephes. 2, 8; Colos. 1, 14); antes pecado, ahora justicia y buenas obras (Colos. 3, 7; Tit. 3, 1-3); antes incapaces de todo bien, ahora capaces de toda obra buena. Porque incorporados a Cristo y revestidos de El (Ephes. 4, 24; Colos. 3, 10; Rom. 13, 14; Gal. 3, 27), participamos de su justicia y de su santidad (I Cor. 1, 30), de su sabiduría y de su fuerza: *omnia possum in eo qui me confortat* (ibid.; Philip. 4, 13; Gal. 5, 10-13).

Entre la justificación o regeneración por la gracia bautismal, las buenas obras y la esperanza teologal existe una correlación esencial: «l' ἐλπίς fait toujours partie de la παλιγγενεσία telle que la conçoit saint Paul» [7]. A la desesperación anterior, ha sucedido ahora una esperanza alegre y confiada (Rom. 12, 12).

---

7. C. Spicq. O. P., *Les épîtres Pastorales. Epître à Tit.* III, 5, p. 279. Paris, 1947. Cf. pp. 287-288.

Es más. Junto con la gracia santificante comunicada por el bautismo, derramó abundantemente sobre nosotros al Espíritu Santo, que es el Espíritu de adopción de los hijos de Dios, de cuya filiación nos da infalible testimonio, haciéndonos exclamar: ¡Padre. Padre! (Rom. 8, 15-16; Gal. 4, 5-6; Tit. 3, 5-6). Somos, pues, reales y verdaderos hijos de Dios (I Joan. 3, 1) y hermanos de Jesucristo, como El mismo nos llama (Mt. 28, 10; Joan. 20, 17) sin avergonzarse de ello, sino proclamándole abiertamente (Heb. 1, 10-13). No esclavos, ni extraños, ni advenedizos, sin esperanza y sin Dios en este mundo, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, es decir, verdaderos hijos suyos (Ephes, 2, 12; Gal. 4, 7); y así justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna (Tit. 3, 7).

Porque, si somos hijos suyos, también herederos: y si hermanos de Jesucristo, su Hijo consustancial, coherederos suyos igualmente (Rom. 8, 17; Gal. 4, 7). Lo cual, como es claro, se ha de entender, si de hecho vivimos la nueva vida que El nos ha merecido con su pasión y muerte, y comunicado por el bautismo (Rom. 6, 4), es decir, si nos asociamos a la obra redentora de Cristo. llevando nuestra cruz cada día en pos de El (Luc. 9, 23): *si tamen compatimur, ut et conglorificemur* (Rom. 8, 17). No se llega al reino de Dios sino después de pasar por muchas tribulaciones (Act. 14, 21).

Lo cual no debe acobardarnos, sino más bien estimularnos. En primer lugar, porque no hay proporción entre las penalidades de esta vida temporal y la gloria futura que nos espera en la eternidad (Rom. 8, 18). El tiempo en comparación de la eternidad es brevísimo y de poca monta. Pasa en un instante y carece de consistencia. En cambio la eternidad dura siempre y permanece la misma. Los bienes que esperamos son eternos e invisibles: los males que padecemos son visibles y temporales. Tras un momento de pena levísima, una eternidad de gloria subidísima (II Cor. 4, 17).

En segundo término, porque todas esas tribulaciones y padecimientos temporales, llevados con paciencia y en u-

nión con Cristo, son meritorios de vida eterna y acreedores a una mayor gloria en proporción con ellos. A más pena, más gloria; a mayor tribulación, mayor consolación. En lugar, pues, de rehuirlas, buscarlas y abrazarlas, creciéndose con magnanimidad ante las dificultades, según este sublime canto de San Pablo: somos atribulados de mil maneras, pero no nos abatimos; llenos de dificultades, pero no desconcertados; perseguidos, mas no abandonados; abatidos, pero no vencidos ni anonadados. Así llevamos siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne y el poder de Dios resplandezca más en nuestra debilidad.

Me glorío, pues, en mi flaqueza, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones y en las angustias por Cristo; pues cuando parezco más débil, entonces es cuando soy más fuerte.

Y así no desmayo, sino que, mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues lo ligero y momentáneo de la tribulación presente nos granjea un peso eterno de gloria incalculable. No están puestos nuestros ojos en las cosas visibles y temporales, sino en las eternas e invisibles (II Cor. 4, 7-10, 16-18; 12, 9-10).

E igualmente los Apóstoles, amonestados, vapuleados y escarnecidos, salieron alegres y gozosos de la presencia de los príncipes de los Sacerdotes porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesucristo (Act. 5, 41).

Nos regocijamos, pues, en la esperanza de la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. La cual no quedará frustrada, dado el amor que Dios ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom. 5, 1-5; Jud. 1, 2-4).

Las tribulaciones de todas clases, sufridas por Cristo, tienen un valor incalculable de vida eterna. Divinizadas por Jesucristo al ser asumidos toda suerte de dolores para redimirnos, han dejado de ser odiosas y se han convertido

en tesoros que atraen los corazones de sus verdaderos seguidores, como dice bellamente Cayetano [8].

Reboso de gozo en todas mis tribulaciones —decía el Apóstol— (II Cor. 7, 4). Y Santa Teresa tenía sus padecimientos por el mayor regalo y por el camino más seguro, «porque es camino de cruz y en sí tiene un gusto muy de valor» [9]. Y así no le parecía que hay «para qué vivir sino para ésto, y lo que más de voluntad pedía a Dios. Dígole algunas veces con toda ella: Señor, o morir o padecer; no os pido otra cosa para mí» [10].

En donde está nuestra Cabeza, allí también iremos los que somos sus miembros. Cristo resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y entró en la gloria del Padre, a cuya diestra está sentado, después de haber pasado por la humillación y los dolores de su pasión y muerte en la cruz. Luego también nosotros resucitaremos y subiremos a los cielos y entraremos en la gloria del Padre, reinando eternamente con el Padre y con el Hijo en la vida bienaventurada (I Cor. 15, 12-32; Philip. 2, 7-11; Luc. 24, 46; Act. 1, 9). Si hemos muerto con Cristo y por Cristo, resucitaremos y viviremos también con El eternamente (Rom. 6, 8-11).

El grano, para dar fruto copioso, tiene que morir. Quien no piensa en otra cosa que en conservar su vida, acabará por perderla. Por el contrario, quien la expusiese y perdiere por mí en este mundo, la encontrará mejorada y sublimada en la vida eterna. En donde estoy Yo, estará también él (Joan. 12, 24-26; 17, 24). Por una vida temporal y miserable, recibirá una vida eterna colmada de dicha [11].

---

8. «Prodest autem malorum huiusmodi tanta dignitas humano generi valde. Quoniam malorum incursus post Adae peccatum inevitabilis est et necessarius in via virtutis ambulantibus ad caelestem patriam. Naturaliter autem exosa, fugibilia tristiaque sunt mala, et propterea arcta duraque dicitur via vitae. Sed ubi assumpta a Verbo Dei in propria persona mala sunt, deificata procul dubio sunt, et inde reddita sunt desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum cum non habentur, et dulciora super mel et favum cum habentur» (*In Summam theol.*, III, 46, 5, n. 4.).

9. *Vida*, cap. 20, n. 15; ed. SILVERIO, p. 143. Burgos, 1922.

10. Ob. cit., cap. 40, n. 20, p. 349.

11. «In magnam spem —dice SAN AGUSTIN— Dominus Iesus suos

Pero todavía encarece más el Apóstol la fuerza y el valor de este gran motivo de nuestra esperanza. Si tanto nos amó el Padre que, a pesar de ser pecadores y enemigos suyos, entregó a la muerte de cruz a su Hijo Unigénito para reconciliarnos con El y darnos su gracia, ¿qué no hará por nosotros después de haber sido convertidos en amigos e hijos suyos? Nos conducirá ciertamente a la vida eterna, dándonos toda clase de medios para conseguir nuestra salvación. Si nos ha dado la gracia cuando todavía éramos sus enemigos, a fortiori —*multo magis*— nos dará la gloria cuando ya somos sus amigos y sus hijos (Rom. 5, 8-10; Tit. 3, 4-7).

Porque todo contribuye al bien de los amigos de Dios. El los predestinó desde la eternidad para que fuesen conformes con la imagen de su Hijo y éste fuese el Primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos llamó también en el tiempo, y los justificó, perdonándoles sus pecados y dándoles su gracia; y a estos mismos que ha justificado, los glorificará asimismo en la vida eterna.

¿Qué diremos, pues, a todo esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién podrá estar en contra nuestra? [12]. Si no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ¿Quién podrá acusar a los elegidos de Dios? ¿Quién se atreverá a condenar a los que Dios mismo ha perdonado? No el Padre, ciertamente, como es obvio. Ni tampoco el Hijo, que precisamente se entregó voluntariamente a la muerte de cruz para reconciliarnos con el Padre, y que, ya resucitado y sentado a su diestra, intercede siempre por nosotros.

¿Quién, pues, nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La

---

erigit, qua maior omnino esse non possit. Audite et estote spe gaudentes, propter quod vita ista non amanda sed toleranda sit, ut esse possitis in eius tribulatione patientes. Audite, inquam, et quó spes nostra levetur attendite... Audite, credite, sperate, desiderate quod dicit: Pater —inquit, (Joan. 17, 24)— quos dedisti mihi volo ut ubi sum ego et illi sint mecum» (*Tractatus in Joannem* 111, n. 1. ML. 35, 1925).

12. «Ergo dicamus, dicamus ex fide, dicamus in spe, dicamus flagrantissima caritate: si Deus pro nobis, quis contra nos?» (SAN AGUSTIN, *Sermón 334,* n. 1. ML. 38, 1468).

tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Nada absolutamente. Porque en todo ello venceremos por Aquel que nos amó. Porque estoy totalmente persuadido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni lo alto ni lo bajo, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios en Jesucristo nuestro Señor (Rom. 8, 28-39; Ephes. 1, 3-14).

Y el mismo Cristo dijo de sí mismo: Yo soy el buen pastor, que da su vida por sus ovejas... Yo las conozco, y ellas me conocen... Oyen mi voz que las llama a cada una individualmente, y me siguen... Yo soy la puerta del redil. La que entra por mí, se salvará... Porque yo les daré la vida eterna y no perecerá jamás ninguna. Nadie podrá arrebatarlas de la mano de mi Padre (Joan. 10, 3-4, 7-11, 27-29). Las he guardado todas en su nombre y no pereció ninguna, excepto el hijo de perdición, para que se cumpliesen las Escrituras (Joan. 17, 12; Psalm. 108, 8).

Jesucristo, muerto por nosotros y resucitado a vida gloriosa, es nuestra esperanza (I Tim. 1, 1; Colos. 1, 27). La cruz de Cristo es «*vera spes nostra,* vera ferens gaudia» [13].

Por lo cual escribe San Pedro: bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una esperanza viva por la [muerte] y resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible que nos está reservada en los cielos (I Pet. 1, 3-4).

El, que nos dictó la instancia misma que presentamos al Padre pidiéndole la vida eterna —venga a nosotros tu reino (Mt. 6, 10)—, indudablemente nos concederá ese bien inmenso. Empleamos sus mismas palabras, que pronunciamos en su nombre y que el Padre siempre las oye (Joan. 11, 42; Heb. 5, 7). ¿Qué mayor motivo de esperar conseguir de hecho lo que le pedimos?

---

13. Breviario Romano, himno de vísperas, de la Exaltación de la Santa Cruz.

d) *Como abogado y consolador*

Tanto más cuanto que Dios Padre y el Hijo nos han enviado al Espíritu Santo sobre nuestras almas (Joan. 14, 26; 15, 26; Gal. 4, 6; Rom. 8, 15), que nos da el sentido de Cristo y nos enseña a orar debidamente y nos mueve a pedir según Dios con gemidos inenarrables la redención efectiva y final de todo nuestro ser, mediante la glorificación de nuestra alma y de nuestro cuerpo (Rom. 8, 23-27).

¿Cómo, pues, podremos dudar de que Dios escuchará nuestras plegarias y nos concederá la bienaventuranza que le pedimos, cuando sabemos de cierto que El nos creó para ella y nos la quiere dar (I Tim. 2, 4), y se la pedimos con sus mismas palabras en nombre de su Hijo, y con el mismo espíritu y amor con que nos las dictó? Palabras de Dios, dictadas al efecto por Dios, pronunciadas en nombre del Hijo de Dios y con el mismo Espíritu de Dios para pedir la posesión de Dios. Algo plenamente divino, que viene de Dios y nos lleva a Dios.

Es la herencia propia de los hijos de Dios y coherederos de Jesucristo. Dios mismo. Todo lo que no sea El, es insuficiente. No nos basta, ni nos llena, ni nos satisface. Hay que esperar a Dios de Dios y por Dios, como dice profunda y hermosamente San Agustín [14].

Esperanza y anhelo que en cierto modo sienten las mismas criaturas inferiores. Porque ellas fueron creadas para que el hombre usase de ellas en servicio y alabanza del Señor, colaborando así al conseguimiento de su fin último. Mas él, pecando, abusó de ellas, e invirtió el orden establecido por el Creador. Las emplea para ofenderle. Las ha convertido en piedra de escándalo y en lazo para prender a su alma insensata (Sap. 14, 11-12). Por causa, pues, del

14. «Dominus pars hereditatis meae (Psalm. 15, 5). Non dixit: o Domine, quid das mihi aliquam hereditatem? Quidquid mihi dederis, vile est. Tu esto hereditas mea: totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi quidquid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, *de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari.* Ipse enim sufficit tibi. Praeter illum nihil sufficit tibi» (*Sermo 334,* n. 3. ML. 38, 1469).

pecado y del abuso del hombre, maldijo Dios la tierra, que producirá espinas y abrojos, y exigirá de él muchos trabajos y sudores para que dé trigo y hortalizas con que poderse sustentar (Gen. 3, 17-19; Cf. Heb. 6, 7-8) [15].

Han quedado, pues, las criaturas inferiores castigadas y como esclavizadas por causa del hombre prevaricador. Pero llevan ese castigo y servidumbre de mala gana. Por eso ansían con impaciencia su liberación, suspirando por la redención del hombre y por la manifestación de los hijos de Dios —de los hombres redimidos—, para participar en la libertad gloriosa de los mismos. Gimen y sufren como dolores de parto por que llegue ese momento dichoso de verse libres de semejante esclavitud.

Pues, si eso sienten las criaturas inferiores por el hombre a quien están asociadas en bien y en mal [16], ¿qué no sentirá el hombre mismo, que ha recibido las primicias del Espíritu, el cual le hace gemir dentro de su corazón en es-

---

15. SANTO TOMAS expresó esta ley en términos profundos y luminosos. «Illud quod est propter aliud, diversimode disponitur secundum diversam dispositionem eius propter quod est. Omnia autem corporalia propter hominem facta sunt, et ideo secundum diversam dispositionem hominis diversimode ea disponi oportet. Quia ergo in hominibus quando resurgent inchoabitur status incorruptionis, secundum illud I Cor. 15, 54: mortale hoc induet incorruptionem, ideo cessabit tunc etiam corruptio in rebus, [iuxta illud] Rom. 8, 21: ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem filiorum Dei». (*In Evangelium secundum Ioannem,* 6, 45, lect. 5, n. 940; ed. R. CAI O. P., p. 117 b. Turín-Roma, 1952).

Esta renovación de cielos y tierra es objeto de nuestra esperanza, conforme enseña San Pedro: nosotros, según la promesa del Señor, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva (II Pet. 3, 13). Los anunció y prometió por el profeta Isaías (65, 17; 66, 22), y los vio renovados en éxtasis apocalíptica el evangelista San Juan (Apoc. 21, 1).

16. Es claro que el Apóstol atribuye esos sentimientos y aspiraciones a las criaturas inferiores en sentido figurado, no en sentido propio, ni mucho menos en el sentido, que llaman metafísico, del evolucionismo universal ascendente. Ha empleado simplemente la figura de personificación o prosopopeya, como advierten los exegetas antiguos y modernos: por ejemplo, para no citar más que los dos extremos, S. JUAN CRISOSTOMO (*ad loc.*, hom. 14. MG. 60, 530) y PRAT (*La théologie de Saint Paul,* ad loc., t. I. p. 285, nota 2. París, 1924). Es como cuando una nodriza o un servidor se asocian a las esperanzas y a los triunfos de su señor —anota el Crisóstomo (ibid.)—. Las criaturas inferiores, que alimentan y sirven al hombre, ansían y esperan su felicidad, asociándose a su misma esperanza.

pera de poseer la herencia debida a los hijos de Dios y de ser liberado de la corrupción de su cuerpo? (Rom. 8, 19-23).

Y efectivamente sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos en los cielos una casa sólida, eterna, hecha por Dios, no por manos de los hombres. Por eso gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial. Si esto pudiera ser sin pasar por la muerte, sino absorbida nuestra mortalidad por la vida, tanto mejor. Pero de no ser así, a pesar de nuestro apego natural a la vida y de nuestro horror natural a la muerte, preferimos estar con el Señor en la vida eterna, aunque sea pasando por la muerte.

Es el Espíritu Santo, que ha derramado su gracia y caridad sobre nuestros corazones, quien nos ha dado esta arra de vida eterna y nos inspira estos deseos y gemidos (II Cor. 5, 1-8). Deseo morir y estar con Cristo. Esto es muchísimo mejor (Philip. 1, 23).

Estamos salvos en esperanza. Pero todavía no vemos ni poseemos lo que esperamos, porque precisamente la esperanza es de lo que aún no se posee ni se ve. Mas llegaremos a verlo y poseerlo a su debido tiempo. Debemos, pues, esperarlo con paciencia (Rom. 8, 24-25; Heb. 11, 1).

San Juan de la Cruz expresó maravillosamente ese anhelo y esperanza en estos versos deliciosos:

«Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero
que muero porque no muero.
Esta vida que yo vivo
es privación de vivir,
y así es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye mi Dios lo que digo,
que esta vida no la quiero;
que muero porque no muero.
Sácame de aquesta muerte,
mi Dios, y dame la vida;
no me tengas impedida

en este lazo tan fuerte:
mira que peno por verte,
y mi mal es tan entero
que muero porque no muero.
Lloraré mi muerte ya
y lamentaré mi vida
en tanto que detenida
por mis pecados está.
¡Oh mi Dios! ¿cuándo será
cuando yo diga de vero:
vivo ya porque no muero?» [17].

e) *Como vida y alimento de nuestras almas*

Pero el amor de Dios para con los hombres y su voluntad decidida de salvarnos no conoce límites. Siempre inventa nuevas maravillas para robustecer nuestra esperanza y hacer que se convierta en realidad. No contento de morir por nosotros en la cruz, instituyó la Eucaristía en la última cena como Sacrificio y como Sacramento.

Como *Sacrificio*, para continuar inmolándose realmente —aunque de modo incruento— por nosotros hasta el fin de los siglos, en las innumerables misas celebradas a diario en todo el mundo por tantos sacerdotes. Sacrificio idéntico al del calvario, con el mismo valor redentivo y santificador, por ser una misma la víctima sacrificada, uno mismo el oferente por el ministerio de los sacerdotes y uno mismo el amor con que se inmola por nuestros pecados para darnos la vida eterna [18].

---

17. *Obras completas*, ed. JOSE VICENTE DE LA EUCARISTÍA, p. 30-32. Madrid, 1957. Parecidos sentimientos se encuentran también en las poesías de SANTA TERESA, ed. cit., p. 1065-1066.

El pensamiento fundamental, «que muero porque no muero», viene de SAN AGUSTÍN: «dic animae meae, salus tua Ego sum (Psalm. 34, 3). Sed dic ut audiam... Curram post vocem hanc et apprehendam Te. Noli abscondere a me faciem Tuam: *moriar ne moriar ut Eam videam*» (*Confessiones*, lib. I, cap. 5, n. 5. ML. 32, 663). «Si non gemueris in spe, non pervenies ad rem» (*Enarratio in Psalm. 37*, n. 5. ML. 36, 598).

18. «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacer-

Como *Sacramento*, para hacernos participantes de esa misma víctima inmolada, que se nos comunica toda entera como alimento completo de nuestras almas, a la vez que como prenda y arra de la vida eterna que nos espera. No cabe imaginar entrega mayor en este estado de caminantes hacia la eterna bienaventuranza. Se nos comunica victimado todo a todos, bajo las especies de pan y de vino, en forma de alimento perfecto y completo del alma en gracia [19], como vida de su vida. Pan divino, venido del cielo (Joan. 6, 32-33, 41, 50, 59), que es Dios mismo hecho hombre y muerto por nosotros en la cruz (Joan. 6, 35, 48, 51, 59), para que vivamos de El y en El (Joan. 6, 33, 54, 56-58), y consigamos la resurrección del cuerpo (Joan. 6, 40) y la vida eterna (Joan. 6, 40, 52, 55, 59), de quien es prenda, arra y garantía [20]. Pan de Dios, que contiene a Dios oculto bajo las especies sacramentales y nos conduce a Dios claramente visto como es en sí mismo. Por eso precisamente se llama *viático* [21].

Es un pan que hace al hombre divino, y un vino que lo embriaga de divinidad [22]. Quien come la carne y bebe

---

dotum ministerio qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» (Conc. de Trento, D. n. 940).

19. La Eucaristía es sacramento de vivos y exige en el que lo recibe el estado de gracia (I Cor. 11, 28-29; Conc. de Trento, D. n. 880).

20. «Pignus praeterea esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis» (Conc. de Trento, D. n. 875).

21. «Dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo *viaticum* dicitur» (SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, III, 79, 2 ad 1).

LEON XIII ha expresado todo esto con la máxima claridad. «Augustum Eucharistiae Sacramentum, *beatitatis et gloriae causa idem et pignus est,* idque non animo tantum sed etiam corpori. Cum enim *animos* caelestium bonorum copia locupleat, tum iis perfundit suavissimis gaudiis quae quamlibet hominum aestimationem et spem longe superent; in adversis rebus sustentat, in virtutis certamine confirmat, in vitam custodit aeternam, ad eamque tamquam instructo *viatico* perducit.

Corpori etiam caduco et fluxo Hostia illa divina futuram ingenerat resurrectionem; siquidem corpus immortale Christi semen inserit immortalitatis, quod aliquando erumpat» (*Encíclica «Mirae caritatis»*, del 28 de mayo de 1902. Acta Leonis, ed. Bonne Presse, t. 6, p. 306).

22. «Est cibus hominem divinum facere valens et divinitate inebrians» (SANTO TOMAS, *In Evangelium secundum Joannem,* 6, 55; lect. 7, n. 972).

la sangre de Cristo no asimila a Cristo ni lo convierte en sí, sino que él es asimilado y transformado en Cristo, según la palabra del Apóstol (Gal. 2, 20): vivo yo; mejor dicho: es Cristo quien vive en mí [23].

Teniendo, pues, a Dios no solamente por nosotros y con nosotros, sino también en nosotros, como alimento y sustento de nuestra vida sobrenatural de hijos de Dios, con todo su amor y todo el poder y todo el valor de su pasión y muerte, —no cabe desconfianza ni temor alguno de que no nos concederá lo restante, es decir, la vida eterna. Tanto amor, tanto sacrificio y tanta intimidad con nosotros durante toda la vida y hasta la consumación de los siglos, no quedarán frustados ni a medio hacer, sino que serán coronados con el don de la vida eterna. Dios, que comenzó y continuó la obra de nuestra salvación eterna, la terminará cumplidamente [24].

No podía hacer más por nosotros en esta vida. Ha volcado sobre los hombres las riquezas de su amor inmenso [25]. Se ha hecho víctima propiciatoria por nuestros pecados pasados, asumiendo en sí el peso de todos ellos, hasta hacerse, en cierto sentido, pecado, para librarnos de él (I Joan. 2, 2; 4, 10; II Cor. 5, 21); antídoto por el que nos libramos de las faltas cotidianas y nos preservamos de los pecados futuros [26]; fortaleza contra nuestras debilidades y victoria contra todos los enemigos de nuestra al-

---

23. El hombre asimila el alimento corporal y lo convierte en su propia vida y sustancia. No así el alimento espiritual eucarístico, sino que más bien éste es el que asimila al que lo toma dignamente, transformándolo en si. San Agustin oyó la voz de Cristo que le decía: soy comida de gigantes. Crece y me comerás. Pero no me transformarás en ti como el alimento corporal, sino que tú serás transformado en mí. Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me (*Confessiones*, lib. 7, cap. 10, n. 16, ML. 32, 742). Palabras que cita y hace suyas Leon xiii, *Encícl. citada.* p. 302.

«Proprius effectus huius Sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo, Gal. 2, 20: vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus» (Santo Tomas, *in IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, qla. 1c, n. 166).

24. Cf. Philip. 1, 6. «*In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.* Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum ita perficiet» (Conc. de Trento, D. n. 806).

25. Conc. de Trento, D. n. 875.

26 Conc. de Trento, ibid.

ma [27]; fuente de gracia en el tiempo y de gloria en la eternidad [28].

Continuación y ampliación de la Encarnación y de la Redención, la Eucaristía es como el alma de la Iglesia y el centro de toda la vida cristiana, en donde se aviva la fe, se robustece la esperanza y se excita la caridad [29]. Vida del alma y perpetua salud de la mente, por cuya fuerza y vigor podemos llegar a la patria celestial a través del triste y doloroso camino de la vida presente [30].

¿Qué no podremos esperar de la largueza de Aquel que se nos da en alimento de nuestras almas para que vivamos su vida? El Padre que nos dio al depositario de todos sus bienes, nos los dará también todos con El. Herederos de Dios y coherederos de Jesucristo [31].

La liturgia eucarística ha expresado todo esto con precisión y acentos insuperables. Verdadero pan de los Angeles y de los hijos de Dios [32], que nos alimenta y nos defiende contra nuestros enemigos [33], nos llena de su gracia, nos abre las puertas del cielo y nos da una prenda segura del igual valor que la vida eterna [34].

Y el recibirlo y poseerlo con los ojos de la fe, oculto

---

27. Ablutio scelerum, fortitudo fragilium, contra mundi pericula firmamentum (Misal Romano, pro vivis et defunctis, postcom).

28. «Per huius sacramenti virtutem a cunctis nos mentis et corporis hostibus tuearis, gratiam tribuens in praesenti et gloriam in futuro» (Misal Romano; A cunctis, secreta).

29. León XII, *Encicl. cit.*, pp. 302, 312. «Huiusmodi sacramento spes bonorum immortalium fiduciâ auxiliorum divinorum mirifice roboratur» (p. 306).

30. «Animae vita et perpetua sanitas mentis, cuius vigore confortati (III Reg. 19, 8) ex huius miserae peregrinationis itinere ad caelestem patriam pervenire valeant» (Conc. de Trento, D. n. 882).

31. San Alberto Magno, *De Eucharistía*, dist. 3, tract. 4, cap. 2. Obras, ed. A. Borgnet, t. 38, pp. 323-324.

32. «Ecce panis Angelorum, factus cibus viatorum, *vere panis filiorum*» (Misa del Corpus Christi, secuencia).

33. «Tu *nos pasce, nos tuere*» (ibid.). «Bella premunt hostilia: *ra robur, per auxilium*» (Himno de Laudes de dicha fiesta).

34. «O salutaris hostia, quae *caeli pandis ostium*» (ibid.). «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius, *mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur*» (Segundas vísperas, antífona del Magnificat).

bajo las especies sacramentales, provoca y excita en nosotros un deseo ardiente de poseerlo plenamente, viéndolo cara a cara en el banquete de la gloria [35].

Santo Tomás sintió hondamente esa nostalgia de los cielos [36], que San Juan de la Cruz formuló en esta estrofa sublime:

«Cuando me pienso aliviar
de verte en el Sacramento,
háceme más sentimiento
el no te poder gozar;
todo es para más penar
por no verte como quiero,
y muero porque no muero» [37].

2.—*La promesa solemne y juramentada de Dios.*

Y por si todo esto fuera poco, todavía empeñó Dios su palabra solemne, prometiendo con juramento dar la herencia de la vida eterna a sus hijos y hermanos de Cristo que creen en El y viven sin tacha ante Dios y ante los hombres (Tit, 1, 2; Ephes. 2, 12; Heb. 6, 11-20; Act. 24, 14-16). Promesa que no puede fallar, porque Dios no puede mentir (Heb. 6. 18), sino que es fiel y no puede negarse a sí mismo (Heb. 11, 11; II Tim. 2, 13). Es y se llama por antonomasia el Fiel y el Veraz (Apoc. 19, 11). Ni tampoco puede ser impedido contra su voluntad de cumplir lo prometido, porque es omnipotente y puede realizar todo lo que promete (Rom. 4, 21) [39].

---

35. «Bone pastor, panis vere, Iesu nostri miserere; *tu nos bona fac videre in terra viventium.* Tu qui cuncta seis et vales, qui nos pascis hic mortales, *tuos ibi comensales, cohaeredes et sodales fac sanctorum civium*» (Secuencia cit.).

36. «Fac me tibi semper magis credere, *in te spem habere,* te diligere... Jesu, quem velatum nunc aspicio: *oro fiat illud quod tam sitio, ut te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloria*» (Rythmus «Adoro te»).

37. *Obras,* ed. cit., p. 31.

38. Hermosamente San Agustin: «*sustine Dominum.* Non sustinebis mendacem, non eum qui poterit falli, non eum qui non est in-

Nuestra esperanza, pues, fundada en la infalibilidad de la palabra de Dios y en su omnipotencia para cumplirla, y proporcionada a ellas, debe ser firmísima e inquebrantable (Heb. 10, 23), sin titubeo ni desconfianza alguna (Rom. 4, 20, 24).

En la navegación por el mar agitado y tempestuoso de la vida presente, esa esperanza es como un áncora firme y segura lanzada sobre la roca viva de los bienes eternos, a la que se adhiere fuertemente, penetrando hondamente en su interior (Heb. 6, 19). Nada ni nadie podrá hacer naufragar la nave de nuestra alma. Y en medio de las dificultades y peligros de todo género, nos afianzamos más en nuestra esperanza, recordando a Dios la palabra solemne que nos ha dado: *memor esto verbi tui servo tuo, in quo mihi spem dedisti* (Psalm. 118, 49).

Aunque todavía estemos en el mundo, no somos en realidad del mundo, sino de Dios (Joan. 17, 11, 14, 16), como conciudadanos de los santos y residentes en la casa de Dios (Ephes. 2, 19), que son los cielos, en donde esperamos ver al Salvador y Señor nuestro Jesucristo que ya está allí, resucitado y glorioso. El, que entró ya en lo más íntimo y secreto de la casa del Padre como precursor nuestro, nos tiene allí dispuesta una morada, a la vez que nos hará perfectamente semejantes a El en cuerpo y alma gloriosos y bienaventurados (Philipp. 3, 20-21; Heb. 6, 20; I Joan. 3, 2; Joan. 14, 2).

Esta esperanza arrastra nuestro corazón y lo introduce en los cielos. Porque allí donde está nuestro tesoro —Dios—, está también nuestro corazón (Mt. 6, 21). No nos importa ni nos interesa sino Cristo (I Cor. 2, 2). Todo lo demás nos parece detritus y basura. Lo importante es ganar y poseer a Cristo (Philip. 3, 7-8). Dejando, pues, atrás y al margen todo lo restante, nos lanzamos a la conquista del reino de los cielos al que hemos sido llamados (Philip. 3, 12-14) y que tiene prometido a los que le aman y le sirven (Jac. 1, 12).

---

venturus quod det. *Omnipotens promisit, certus promisit, verax promisit.* Sustine Dominum, viriliter age» (*Enarratio in Psalm. 26,* n. 23. ML. 36, 211).

Estamos salvos en esperanza y no en realidad plena (Rom. 8, 24; I Pet. 1, 3; Conc. de Trento, D. n 806); pero esa esperanza no está vacía, sino que ya tiene una prenda y un anticipo en la gracia y en la filiación de Dios ya recibidas, que nos garantizan la gloria que todavía nos queda por recibir [39].

Nos ha prometido su herencia eterna y la entrada en el reino de los cielos como a hijos suyos, y ya ha comenzado sin tardanza a cumplir su promesa dándonos su gracia y haciéndonos particioneros de su propia naturaleza (II Pet. 1, 4, 11; 3, 4, 9-10, 12-13). Si aún le queda algo por cumplir, es por nuestro propio bien, porque nos aguanta con paciencia admirable para que tengamos tiempo de hacer penitencia por nuestros pecados y no se condene nadie (II Pet. 3, 9).

Ha cumplido espléndidamente la primera parte, concediéndonos bienes de un valor inestimable —maxima et pretiosa—, muy superiores a todo cuanto pudieramos imaginar o barruntar (I Tim, 1, 14; 6, 17; Tit. 3, 6; Ephes. 3,

---

39. San Agustín ha expresado todo esto con su estilo incomparable. «Te decet hymnus, Deus, in Sion. Patria illa est Sion. Ipsa est Jerusalem... Etenim quisque cum coeperit innovari, iam corde in Jerusalem cantat dicente Apostolo; conversatio nostra in caelis est. In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus (Philip, 3, 20).

Iam desiderio ibi sumus, iam spem in illam terram quasi anchoram praemisimus, ne in isto mari turbati naufragemus. Quemadmodum ergo de navi quae in anchoris est recte dicimus quod iam in terra sit —adhuc enim fluctuat, sed in terra quodammodo educta est contra ventos et contra tempestates—, sic contra tentationes huius peregrinationis nostrae spes nostra fundata in illa civitate Jerusalem facit nos non abripi in saxa.

Qui ergo secundum hanc spem cantat, ibi cantat. Ergo dicat: Te decet hymnus, Deus, in Sion» (*Enarratio in Psalm. 64*, n. 3. ML. 36, 774).

En las catacumbas romanas de los primeros siglos del cristianismo es muy frecuente encontrar representada la esperanza y el triunfo en Cristo por una áncora, un pez y un ramo de laurel. Puede verse J. P. Kirsch, *Dictionnaire d' archéologie chrétienne et de liturgie*, v. *ancre* (I, col, 1099-2031). Lo mismo que las inscripciones: vivas in Deo, vivas in Domino, vivas in Christo, vivas in Spiritu Sancto, vivas in aeternum (Sixto Scaglia, O. Cist., *Notiones archaeologiae christianae*, vol. II, P. I., pp. 93-174. Roma, 1910).

20). Dios no anda con estrecheces ni tacañerías (Rom. 11, 29), sino que nos distribuye sus gracias colmadas y rebosantes (Luc. 6, 38) —a lo divino—.

Pues, si ha sido tan fiel y espléndido en el cumplimiento de la primera parte, no hay duda de que lo será también —y mucho más— en la segunda y última. No nos dejará solos y abandonados en la pelea (Heb. 13, 5), ni permitirá que seamos tentados sobre nuestras fuerzas; antes bien hará que la misma tentación nos sea provechosa, porque nos proveerá de todas las gracias necesarias para resistirla y vencerla. La fidelidad de Dios exige todo eso (I Cor. 10, 13).

Si en el pasado nos ha librado de tantos peligros y al presente nos está librando, esperamos que también nos librará en el futuro (II Cor. 1, 10). Nos preservará de todo mal y nos confirmará en todo bien (II Thes. 3, 3). Dios es fiel. Nos ha llamado a ser hermanos de Jesucristo nuestro Señor (I Cor. 1, 9), y no permitirá que nos condenemos. Nos dio esa vocación, y él mismo hará el resto. Estaremos limpios y puros cuando venga a pedirnos cuentas (I Thes. 5, 23-24), y nos coronará de gloria inmarcesible (Jac. 1, 12; I Pet. 5, 4; Apoc. 2, 10). Quien nos ama tanto y nos da con su gracia tan buena esperanza de salvación, nos concederá también el gozo eterno de la gloria (II Thes. 2, 16). El mismo coronará su obra comenzada (Philip. 1, 6).

Si de los hombres dijo Jesucristo que el que es fiel en lo poco será fiel en lo mucho (Luc. 16, 10), a fortiori debe decirse eso mismo de Dios, que es fiel en todas sus palabras y promesas (Psalm. 144, 13). Si, pues, fue y es fidelísimo en los comienzos y anticipos de nuestra salvación, con muchísima más razón lo será en su continuación y en su culminación. La gracia y la gloria están ordenadas una a otra por su propia naturaleza y por la voluntad salvadora de Dios. La finalidad de la gracia es la vida eterna [40].

---

40. Conc. de Trento, D. n. 799.

3.—*La misericordia infinita de Dios.*

En otros muchos lugares de la Escritura se dice que nuestra esperanza se apoya en la infinita misericordia de Dios, que nos ama y se compadece de nosotros más que un padre de sus hijos. Conoce perfectamente nuestra flaqueza y nuestra miseria. Sabe muy bien que hemos sido hechos de polvo y que no somos más que lodo. Por eso se apiada de nosotros (Psalm. 102, 13-14). Es paciente, longánimo y sumamente compasivo y misericordioso (Psalm. 102, 2; 144, 8; Eccli. 2, 13). Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo (II Cor. 1, 3).

David, rodeado de enemigos por todas partes que le acechaban como leones para devorarlo, acudía confiado a El, diciéndole: haz ostentación de tu gran misericordia, tú que salvas siempre a los que en ti esperan. Guárdame como a la niña de tus ojos. Escóndeme bajo la sombra de tus alas (Psalm. 15, 7-12). Espero en ti, Señor. Tú eres mi Dios. Mi vida está en tus manos. Líbrame de mis enemigos y de mis perseguidores. Mírame con compasión. Sálvame por tu misericordia. Que no quede fallida ni defraudada mi esperanza (Psalm. 30, 14-18).

El mundo entero está lleno de su misericordia [41]. Conoce a fondo todas las obras y todos los corazones de los hombres. Pero su misericordia se fija particularmente en los que tienen puesta su esperanza en su misericordia, confiando en que los librará del hambre y de la muerte. En sus manos está nuestra vida. En El ponemos toda nuestra esperanza. El es nuestro auxilio, nuestro escudo y nuestro consuelo. Sea, ¡oh Yahvé!, tu misericordia sobre nosotros, en la que hemos puesto nuestra esperanza (Psalm. 32, 5, 18-22).

Estaré, pues, en la casa de Dios como olivo fructífero,

---

41. Está lleno de su misericordia, porque está lleno de miseria. Todos los hombres pecaron y necesitan de la misericordia de Dios. Así lo entiende San Agustín. «In terra abundat hominis miseria, superabundat Domini misericordia; miseria hominis plena est terra, et misericordia Domini plena est terra... Unde plena est terra misericordia Domini? Quia ubique dimittit peccata Deus» (*Enarratio in Psalm. 32,* 5. Sermo II, nn. 4, 7. ML. 36, 287).

confiado siempre en su misericordia. Te alabaré siempre por lo que me has ayudado hasta el presente, y continuaré esperando en tu nombre, porque eres benigno y misericordioso para con tus servidores (Psalm. 51, 10-11). Que tu misericordia me rodee por todas partes (Psalm. 31, 10), previniéndome y siguiéndome todos los días de mi vida (Psalm. 22, 6; 58, 11; 78, 9), desde el principio hasta el fin (Psalm. 129, 6; 142, 8).

Gracias a ella no hemos perecido. No se ha agotado la misericordia de Yahvé. Su compasión no tiene límites. Ambas se renuevan cada día. Es inmensa su fidelidad. Yahvé es mi parte —mi herencia—. Por eso espero en El. ¡Cuán bueno es para los que esperan en El, para el alma que le busca! (Jer. Thren. 3, 22-25). Porque de El viene la misericordia y generosa redención (Psalm. 129, 5-8).

Dios mismo es nuestra esperanza y nuestra misericordia: *tu es spes mea et misericordia mea* (Psalm. 90, 9; 141, 6; 58, 18). Lo esperamos todo de su infinita misericordia [42]. Lo hemos recibido todo de ella, y de ella nos vendrá todo lo que esperamos recibir. Todos los bienes de naturaleza, de gracia y de gloria. El ser, el desear, el obrar, el merecer y el gozar. Estamos sumergidos en las misericordias de Dios [43].

---

42. «Sperans totum de misericordia eius» (SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm. 26,* n. 22. ML. 36, 210-211).

43. «Attendens —dice SAN AGUSTIN— omnia bona quaecumque habere possumus, sive in natura, sive in instituto, sive in ipsa conversatione, in fide, in spe, in caritate, in bonis moribus, in iustitia, in timore Dei, totum non esse nisi ex illius donis, ita conclusit: *Deus meus misericordia mea.*

Non invenit impletus bonis Dei quid appellaret Deum suum nisi *misericordiam suam.* O nomen, sub quo nemini desperandum est! *Deus* meus, inquit, *misericordia mea.*

Si dicas, salus mea, intelligo quia dat salutem; si dicas, refugium meum, intelligo quia confugis ad eum; si dicas, fortitudo mea, intelligo quia dat tibi fortitudinem.

Misericordia mea, quid est? *Totum quidquid sum de misericordia tua est.*

Sed promerui te, invocando te? Ut essem, quid feci? Ut essem qui te invocarem, quid egi? Si enim egi aliquid ut essem, iam eram antequam essem. Porro si omnino nihil eram antequam essem, nihil te promerui ut essem. Fecisti ut essem, et non tu fecisti ut bonus

Esto, en cuanto al Antiguo Testamento. Del cual pudieran aducirse todavía innumerables pasajes, porque todo él está como impregnado de la idea y del sentimiento de la misericordia de Dios como de tabla de salvación y de fundamento de nuestra esperanza.

No le va en zaga el Nuevo Testamento. Nos limitaremos a recordar algunos lugares particularmente explícitos y pertinentes. Hubo un tiempo en que todos éramos pecadores e hijos de ira desde el nacimiento (Ephes. 2, 3), especialmente los gentiles, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanza y sin Dios en este mundo (Ephes. 2, 12). Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó y cuando estabamos muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo —por cuya gracia nos hemos salvado—, y nos resucitó por él, y nos ha sentado con él en los cielos, a fin de mostrar en los siglos venideros la riqueza incalculable de su gracia y su bondad inagotable para con nosotros en Cristo Jesús (Ephes. 2, 4-7). Es decir, que con Cristo y por Cristo y en Cristo nos ha restituído a Dios que perdimos por el pecado, y nos da una esperanza cierta de vida eterna. El pretérito empleado por el Apóstol indica precisamente la certeza y seguridad del cumplimiento de su promesa, porque supone y da como ya hecho lo que ha de venir después de la vida presente [44].

Somos uno con Cristo y en Cristo, como miembros del mismo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. Un solo cuerpo, un solo Espíritu vivificante, un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo, una sola esperanza (Ephes. 4, 4-5). La vida y la savia de Cristo desciende y se comunica a noso-

---

essem? Dedisti mihi ut sim, et potuit mihi alius dare ut bonus sim? Si tu mihi dedisti ut sim et alius mihi dedit ut bonus sim, melior est ille qui mihi dedit ut bonus sim quam ille qui mihi dedit ut sim. Porro quia te nemo melior, nemo te potentior, nemo te in misericordia largior, —a quo accepi ut essem, ab illo accepi ut bonus essem. *Deus meus misericordia mea*» (*Enarratio in Psalm. 58,* sermón 2, n. 11. ML. 36, 712-713).

44. «Utitur autem in his Apostolus praeterito pro futuro, enuntians tamquam iam factum quod futurum est, *pro certitudine spei.* Sic ergo convivificavit quantum ad animam, tandem resuscitabit quantum ad corpus, consedere fecit quantum ad utrumque» (SANTO TOMAS, *in Ephes.* 2, 5-6; lect. 2, n. 88).

tros como la de la cabeza a los miembros y la de la vid a los sarmientos (Joan. 15, 5). Cruficados con Cristo (Gal. 2, 19), padeciendo con Cristo (Rom. 8, 17), muertos al pecado con Cristo y sepultados con Cristo en el bautismo (Rom. 6, 4; Gal. 3, 27; Colos. 2, 12), somos renovados y reengendrados por Cristo (Tit. 3, 5; Joan. 3, 5), incorporados a él (Rom. 6, 5), vivificados por él (Ephes. 2, 5), y consiguientemente seremos resucitados y galardonados con él, sentados con él en el banquete de los cielos, como compartícipes de su misma herencia (Ephes. 2, 6; 3, 6).

Hágase en nosotros tu misericordia, como lo esperamos de Ti (Psalm. 30, 32). Somos miembros de un mismo cuerpo, del que Cristo forma parte como cabeza. Lo que ya tiene ésta, resucitada y gloriosa, que se nos comunique a sus miembros. Podemos y debemos exigir de Dios esta misericordia. El mismo lo quiere y lo desea [45].

Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos al mundo y al pecado, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Mi vivir es Cristo; y mi morir por El, una ganancia; porque ya no vivo en mí, sino en Cristo (Philip. 1, 21; Gal. 2, 20). Conforme a mi constante esperanza, no seré nunca defraudado. Lo mismo en vida que en muerte, Cristo será glorificado en mi cuerpo. Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste en la parusía, entonces también vosotros os manifestaréis gloriosos con El (Colos. 3, 1-4; Philip. 1, 20).

Todavía es más explícito el Apóstol, si cabe, en su epístola a Tito. Todos fuimos anteriormente necios, desobe-

---

45. «Spera hic ut laeteris ibi, esuri et siti hic ut epuleris ibi... In uno corpore omnia membra simus, a capite nostro vegetemur; et in illo spes nostra est, et in illo fortitudo nostra est. Non dubitemus exigere a Domino Deo nostro misericordiam suam, *vult omnini exigi a se*. Non enim turbabitur dum exigitur aut omnino angustabitur quomodo ille a quo petis quod non habet aut quod parum habet, et timet dare ne minus habeat» (SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm. 32*, enarratio 2, nn. 27-28. ML. 36 298-299).

«Quamvis enim corpus nostrum nondum ibi sit, tamen spes nostra iam ibi est» (SAN AGUSTIN, *De agone christiano*, cap. 26, n. 28. ML. 40, 305).

dientes, extraviados, esclavos de toda clase de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos mutuamente unos a otros. Pero, cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios nuestro Salvador, no ciertamente por las obras buenas que hubiéramos hecho —que en realidad fueron malas y pecaminosas—, sino por sola su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio bautismal de la regeneración y renovación del Espíritu Santo que derramó abundantemente sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna (Tit. 3, 2-7).

Puro amor y mera misericordia de Dios el haber sido regenerados y renovados en Cristo por el baustismo y la efusión del Espíritu Santo sobre nuestras almas —el haber sido justificados por su gracia—, y pura misericordia también el habernos hecho herederos de la vida eterna, que esperamos obtener de su largueza. Esta nuestra esperanza se funda, pues, en la misericordia de Dios.

El tiene entrañas de misericordia (Luc. 1, 78), porque se ha hecho en todo semejante a nosotros, asumiendo nuestras pruebas y penalidades, excepto el pecado, y por eso sabe compadecernos —por haber pasado por todo—. Conoce todas nuestras miserias y todas nuestras necesidades. Y las sabe compadecer, aún ahora que ha penetrado glorioso en los cielos, en donde sigue siempre intercediendo por nosotros. Acerquémosnos, pues, confiadamente al trono de su bondad, a fin de alcanzar misericordia y recibir toda la ayuda necesaria para llegar a donde El está (Heb. 4, 13-16; 7, 25).

Lo mismo subraya vigorosamente San Pedro. Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza, por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para alcanzar una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible que nos está reservada en los cielos. Aunque ahora tengamos que entristecernos un poco en las tentaciones para que sea probada nuestra fidelidad a la vocación que de El hemos recibido, debemos alegrarnos, sin

embargo, y regocijarnos en la esperanza de obtener la salvación eterna de nuestras almas (I Pet. 1, 2-9).

Conservaos, pues, —concluye San Judas— en el amor de Dios, esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna (Jud. 20).

4.—*La omnipotencia auxiliadora de Dios.*

Otras veces la Escritura señala la omnipotencia de Dios —su ayuda omnipotente— como fundamento de nuestra esperanza. El fundamento de la esperanza humana es el poder humano —salud, riquezas, amistades, poderío—; el de la esperanza cristiana es el poder divino. Pero todo el poder humano es débil, incierto, frágil, sin consistencia. Por eso la esperanza humana es incierta, movediza, fallida muchas veces (Eccli. 31, 8; I Tim. 6, 17; Psalm. 117, 9; II Mach. 8, 18; Eccli. 34, 1; Sap. 5, 15). En cambio, el poder de Dios es absoluto e irresistible. Por consiguiente, la esperanza cristiana es infrangible y no falla nunca de suyo (Psalm. 21, 6; 30, 2; 70, 1; Rom. 5, 4; Colos. 1, 23; Heb. 10, 23).

Después de haberse visto libre de sus enemigos, gracias a la ayuda y protección de Dios en que puso toda su esperanza, cantaba el rey David: Yahvé es mi roca, mi fortaleza, mi refugio, la roca en que me amparo, el escudo que me salva y me proteje. Le invoqué, y quedé salvo de mis enemigos (II Reg. 22, 2-4; Psalm. 17, 2-4).

Yahvé será un refugio para su pueblo y una fortaleza para los hijos de Israel (Joel, 3, 16). Esperad siempre en Yahvé, pues Yahvé es la Roca eterna (Isaias, 26, 4).

Ellos —los ejércitos de Nicanor, decía Judas Macabeo— confían en sus armas y en su valor: mas nosotros ponemos nuestra esperanza en Dios omnipotente, que puede derribar con un solo ademán a todos los que vienen contra nosotros y al mundo entero (II Mach. 8, 18). Por eso, mientras Nicanor, con orgullo insensato, pensaba ganar un monumental trofeo con la derrota de Judas y de los suyos, éste, puesta siempre su confianza en el socorro del Señor, exhortaba a los suyos a no temer el ataque de los paganos: antes bien, recordando los auxilios que en tiempos anterio-

res les habían venido del cielo, esperasen también ahora del Todopoderoso la victoria (II Mach. 15, 6-8).

Dios es el escudo de cuantos en El esperan y a El se acogen. El Dios fuerte que les ciñe de fortaleza, que adiestra sus manos para el combate. Apoyados y fiados en El, arrollan todo lo que se les pone por delante. Derrotan a sus enemigos y saltan las murallas (Psalm. 17, 30-36).

Yahvé es el baluarte de mi vida, ¿ante quién temblar? Cuando los malignos me asaltan para devorar mis carnes, son ellos, mis adversarios y enemigos, los que vacilan y caen. Aunque acampe contra mi un ejército, no teme mi corazón; aunque me den la batalla, también estoy tranquilo. Pues El me pondrá a seguro en su tienda, me tendrá a cubierto en su pabellón, me pondrá en alto sobre su roca.

Sé mi socorro, no me abandones, ¡oh Dios, mi salvador! No me entregues a la rabia de mis enemigos. No te pido más que una cosa: habitar en tu casa todos los días de mi vida para gozar de tu encanto. De tu parte me dice el corazón: busca mi rostro. No me lo escondas. ¡Ay si no creyera que he gozar de tu bondad en la tierra de los vivos! Ea, pues, espera en Yahvé, esfuérzate: ten gran valor y espera en Yahvé (Psalm. 26, 1-5, 8-9, 12-14; 60, 4-5).

¡Bendito sea El, que oyó la voz de mis súplicas! Yahvé es mi fortaleza, es mi escudo. En El confió mi corazón y fue socorrido, y mi corazón salta de gozo (Psalm. 27, 7).

Alma mía, aquiétate en solo Dios, porque sólo de El viene lo que espero. El solo es mi roca, mi refugio y mi salvación. No vacilaré nunca. De Dios me viene protección y gloria. Dios es mi fuerte roca y mi asilo. Sólo en Dios está el poder (Psalm. 61, 2-3; 68, 12; 93, 22).

¡Cuán amables son tus moradas, oh Señor de los ejércitos! Mi alma anhela y ardientemente desea los atrios de Yahvé. Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo. Bienaventurados los que moran en tu casa y tienen en ti su fortaleza. Porque es preferible estar un solo día a la puerta de tu casa que mil en las tiendas de los pecadores. Sol y escudo es el Señor, que da la gracia y la gloria a los que caminan en inocencia. ¡Oh Señor omnipotente, bienaventurado el que espera y confía en Ti! (Psalm. 83, 2-3, 5, 6, 11-13).

Y así en infinitos lugares, repitiendo con frecuencia la metáfora de protegernos y defendernos Dios bajo sus alas, como la gallina a sus polluelos (Mt. 23, 37). Protégeme bajo la sombra de tus alas (Psalm. 16, 8; 60, 5). Espero y esperaré siempre cubierto por tu salas (Psalm. 35, 8; 56, 2). Nos da sombra con sus alas, para que no nos quememos y abrasemos por el ardor de nuestras concupiscencias. Y nos protege con las mismas contra las asechanzas y los asaltos del mundo y del demonio. Nos defiende así de todos nuestros enemigos: exteriores —el mundo y el demonio— e interiores —la carne— [46].

En una palabra, es necesario confiar y esperar en Dios, porque El es poderoso y nos salvará de todos nuestros enemigos (Psalm. 21, 5; 30, 7, 15), porque es fuerte como una roca eterna y nos protegerá (Psalm. 27, 7; 31, 10; Isaias, 26, 4), porque nos favorece y nos salva y nos dará en segura posesión la tierra prometida (Psalm. 61, 9; Isaias, 12, 3; Psalm. 36, 3; 142, 8).

Todo en el fondo se reduce a lo mismo: esperad en Dios, porque El es poderoso y fuerte, porque protege, ayuda, salva y pone en seguridad. Tal es la conclusión a que llega el P. J. van der Ploeg, O. P., después de un estudio minucioso sobre la esperanza en el Antiguo Testamento [47].

Lo mismo se enseña en el Nuevo Testamento, aunque señalando más concreta y explícitamente el objeto primario de la esperanza teologal, como decíamos antes, pp. 14-16.

---

46. Lo ha expresado hermosamente San Agustín. «Ecce quare securi sumus inter tantas tentationes, donec veniat finis saeculi et suscipiant nos saecula aeterna, quia cooperimur in velamento alarum ipsius. Aestus est saeculi, sed magna umbra est sub alis Dei» (*Enarratio in Psalm. 60,* n. 6. ML. 36, 727. Cf. *in Psalm. 56,* n. 6, col. 665).

«Quomodo autem protegit Deus? Inter scapulas suas obumbrabit tibi, idest ante pectus suum te ponet, ut alis suis te protegat, si modo agnoscas infirmitatem tuam, ut quasi pullus infirmus fugias sub alas matris ne a milvo rapiaris. Milvi sunt aëreae potestates, diabolus et angeli eius: rapere volunt infirmitatem nostram. Fugiamus sub alas matris Sapientiae», esto es, del Verbo encarnado (*In Psalm. 90,* sermón 2, n. 2. ML. 37, 1161).

47. *L' espérance dans l' Ancien Testament,* en «Revue Biblique», 61 (1954), p. 489.

Al despedirse el Apóstol de los fieles de Efeso, les dijo: yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebañó, y de entre vosotros mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastraros en su seguimiento. Velad, pues... Yo os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia: al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados (Act. 20, 29-32).

El es el Bienaventurado, el Todopoderoso, El Rey de los reyes y el Señor de los señores, el verdaderamente Inmortal (I Tim. 6, 15). Puede cumplir todo lo que ha prometido (Rom. 4, 21), ayudar a los tentados (Heb. 2, 18), conservarnos sin pecado (Jud. 24), guardar el depósito de las gracias que ya nos ha concedido (II Tim. 1, 12), convertirnos de débiles en fuertes (II Cor. 12, 10), resucitar a los muertos (Heb. 11, 19) y darles muchísimo más de lo que sospechaban y pretendían (Ephes. 3, 20), es decir, la vida eterna (Joan. 10, 28).

El Padre, que está en los cielos como en su trono, por ser el Creador y Dueño absoluto de todos ellos y de la tierra, es Omnipotente y puede darnos el reino celestial que esperamos y le pedimos (Mt. 6, 9-10).

Dios nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados, como hijos adoptivos suyos y herederos de la vida eterna (Ephes. 1, 3-14). Pero hace falta que nos demos perfecta cuenta de esta grandiosa dignidad y de este altísimo destino. Cosa que no se puede alcanzar por las solas fuerzas de nuestra razón natural, sino por la revelación e iluminación de Dios mismo. Por eso el Apóstol ruega al Señor para que nos conceda el conocimiento exacto de cuál es la esperanza a que nos ha llamado, cuáles las riquezas y la gloria de la herencia otorgada a los santos y que nos tiene preparada, y cuál la grandeza inconmensurable de su poder para cumplir su promesa de darnos la vida eterna.

Poder infinito, que ya se ha manifestado en nuestra cabeza Jesucristo, a quien resucitó de entre los muertos y lo sentó a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el

venidero. Todo lo sujetó bajo sus piés, y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo y plenitud (Ephes. 1, 16-23).

Lo que ya hizo con nuestra cabeza, lo realizará también con sus miembros. Nos resucitará por su inmenso poder y nos llevará a participar de su gloria. De Dios —elegidos de Dios— a Dios —destinados a gozar de la visión de Dios— por Dios —llevados a la vida eterna por la fuerza omnipotente de Dios—. «*Vocatio Eius, hereditas Eius, virtus Eius*» [48].

Por otra parte, como en la vida presente estamos en pié de guerra contra toda clase de enemigos astutos y poderosísimos (Job, 7, 1), necesitamos apoyarnos en la ayuda de Dios y en la fuerza de su poder, revistiéndonos de su armadura defensiva y ofensiva (II Cor. 6, 7) —pues nuestras armas no son humanas ni carnales, sino divinas y espirituales, es decir, eficaces por el poder de Dios para derribar toda fortaleza contraria a su reino (II Cor. 10, 4-5)—. Porque no se trata ya de luchar contra hombres débiles e inhábiles, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso y contra los espíritus malignos que giran a nuestro derredor como leones hambrientos (I Pet. 5, 8). Empuñad, pues, la armadura de Dios para que podáis resistir en el día terrible de la prueba, hasta que, arrollados todos los enemigos, quedéis firmes en vuestro puesto.

Estad alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestidos de la coraza de la justicia y de la caridad, del escudo de la fe y del yelmo de la esperanza de vuestra salvación eterna, y de la espada del Espíritu Santo, que es la palabra de Dios, más cortante y penetrante que la mejor espada de dos filos (Heb. 4, 12). Porque no nos destinó Dios a la muerte, sino a la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor que murió por nosotros, para que tanto en vida como en muerte vivamos unidos a El, sin separarnos nunca de su compañía —*semper cum Domino erimus*— (Ephes. 6, 10-17; I Thes. 4, 17; 5, 7-10).

---

48. J. M. Voste, O. P., *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*, ad h. l., p. 120. Roma, 1921.

De igual modo, ayudados y robustecidos plenamente por la potencia gloriosa y eficacísima de Dios, debemos soportar todas nuestras tribulaciones y contrariedades, no sólo con paciencia y longanimidad, sino también con verdadero gozo, dándole gracias por habernos hecho herederos de la gloria de los santos, después de habernos rescatado de la esclavitud del demonio por la sangre de su Hijo dilectísimo. Y por eso precisamente, despojados del viejo fermento, debemos ser nueva levadura de Cristo (I Cor. 5, 7-8), que transforme toda nuestra vida en El, creciendo siempre en fe y en caridad, a través de una conducta santa, inmaculada e irreprensible ante sus ojos, como lo exige la esperanza —la vida eterna— que nos tiene prometida. La cual conseguiremos indudablemente, si perseveramos en la fe recibida e inconmovibles en la esperanza de los bienes eternos (Colos. 1, 4-5, 10-14, 21-23).

La potencia salvadora de Dios Padre, que ha depositado entera en manos de su Hijo (Mt. 28, 18), se extiende a todos los hombres sin excepción, ya sean judíos, ya gentiles (Rom. 1, 16), sin que nada ni nadie sea capaz de neutralizarla o impedirla, porque la humillación de la cruz es más poderosa que todos los poderes del mundo y del averno. La cruz de Cristo es el poder y la sabiduría de Dios (I Cor. 1, 18-25), o sea, el motivo y fundamento de nuestra esperanza (Colos. 1, 27; I Tim. 1, 1). *Vera spes nostra,* vera ferens gaudia [49]; *spes atque centrum temporum* [50].

El Magisterio de la Iglesia ha condensado y propuesto estas enseñanzas bíblicas en fórmulas apretadas y precisas. Debemos esperar el perdón de los pecados y la consecución de la vida eterna del amor y de la misericordia de Dios [51] y de los méritos de Jesucristo en su pasión y muerte [52], apoyados en la fidelidad de sus promesas [53] y ayuda-

---

49. Breviario Romano, himno de primeras vísperas de la Exaltación de la Santa Cruz.
50. B. R., Fiesta de Cristo Rey, himno de Maitines.
51. Conc. de Trento, D. nn. 798, 802, 836, 894, 897, 906, 875, 882.
52. Ibid., nn. 836, 904.
53. Ibid. nn. 798, 809.

dos por los auxilios de su gracia para guardar sus mandamientos y perseverar en el bien hasta el final de la vida [54]. Cristo en nosotros, como cabeza en su cuerpo místico y como alimento de nuestras almas, es el fundamento de nuestra esperanza [55].

Y en la Liturgia se recoge de mil modos y con mucha frecuencia la misma doctrina. Citaremos solamente algunos pasajes.

La infinita misericordia de Dios. Oh Dios, que en vez de airarte prefieres tener misericordia de los pecadores que en ti esperan, concédenos la gracia de llorar dignamente nuestros pecados, para poder así alcanzar la gracia de tu consuelo [56].

Dios clementísimo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que no quieres que perezcan ninguno de los que en Ti creen y esperan, mira propicio, según la muchedumbre de tus misericordias, a tu siervo que en Ti cree y espera con verdadera fe y esperanza cristiana. Concédele el perdón de sus pecados por los méritos de la pasión y muerte de tu Hijo, y dale la vida eterna [57].

Concede a tus siervos pecadores, que ponen su esperanza en la muchedumbre de tus misericordias, formar parte de la sociedad de los santos y participar de su herencia celestial [58].

La promesa de darnos su gloria. Oh Dios, omnipotente y eterno, auméntanos la fe, la esperanza y la caridad; y, para que podamos alcanzar tus promesas, haz que amemos tus preceptos [59]. Oh Dios, que has preparado bienes invisibles a los que te aman; infunde en nuestros corazones el sentimiento de tu amor, para que, amándote en todo y so-

54. Ibid., nn. 804, 806, 904.
55. «Christus in nobis veluti spes gloriae residet». (PIO XII, *Encíclica «Mystici corporis»*, de 29 de junio de 1943. AAS. 35 (1943) 228; Conc. de Trento, D. n. 882.
56. Misal Romano, sábado de la domínica cuarta de cuaresma.
57. Ritual Romano, tit. 5, cap. 6, pp. 193-194. Roma, 1925.
58. MR., Canon de la Misa: Nobis quoque peccatoribus...
59. MR., domínica 13 después de Pentecostés.

bre todo, consigamos tus promesas, superiores a todas nuestras aspiraciones y deseos [60].

Concédenos la gracia de amar lo que mandas y de desear lo que prometes para que, en medio de las continuas mudanzas de este mundo, estén fijos nuestros corazones allí en donde se encuentran las verdaderas alegrías [61].

La santa Misa y la comunión. El sacrificio de la Misa, que se ofrece por la redención de nuestras almas y para alcanzar la salvación eterna que esperamos [62], recibiendo de El vida y defensa sempiterna [63].

Y la Sagrada Comunión, que nos limpia de nuestras culpas y nos lleva al reino de los cielos [64], nos defiende de todos nuestros enemigos de alma y cuerpo, y nos da ahora la gracia y después la gloria —*gratiam tribuens in praesenti et gloriam in futuro*— [65].

Haz, Señor, que, recibida esta prenda de salvación eterna, caminemos debidamente hasta lograr alcanzarla [66].

La ayuda omnipotente de Dios. Excita, Señor, tu potencia y ven, para que tu ayuda y protección nos saque de los peligros inminentes de pecar, y así libres nos salvemos [67].

¡Oh Dios! Ya ves que estamos privados de toda fuerza. Guárdanos, pues, interior y exteriormente, para que seamos protegidos contra toda adversidad en el cuerpo, y purificados de todo mal pensamiento en el alma [68]. Concédenos tu ayuda a los que confiamos en tu protección, para vencer a todos nuestros enemigos y superar todas nuestras dificultades [69].

Alarga, Señor, a tus fieles la diestra de tu celestial au-

---

60. MR., domínica 5 después de Pentecostés.
61. MR., domínica 4 después de Pascua.
62. MR., Canon de la Misa, Memento y Communicantes.
63. MR., feria segunda después de la domínica cuarta de cuaresma.
64. MR., sábado después de la domínica tercera de cuaresma,
65. MR., domínica primera después de cuaresma.
66. MR., feria sexta después de la domínica segunda de cuaresma.
67. MR., domínica primera de adviento.
68. MR., domínica segunda de cuaresma.
69. MR., feria sexta después de la domínica tercera de cuaresma.

xilio, para que te busquen de todo corazón y alcancen lo que anhelan tan ardientemente [70].

Oh Dios, fortaleza de los que en Ti esperan, escucha propicio nuestras súplicas; y, puesto que la debilidad del hombre mortal no puede nada sin Ti, concédenos el auxilio de tu gracia para que, con nuestra buena voluntad y nuestras buenas obras, te seamos gratos en el cumplimiento de tus mandamientos [71].

5.—*En una palabra, la misericordia omnipotente o la omnipotencia misericordiosa de Dios —la gracia dante, Dios como fuente y causa principal de todas las gracias—.*

Mas toda esta variedad de matices no constituye otros tantos motivos distintos e independientes de la esperanza teologal, sino exclusivamente diversos aspectos de un solo y único motivo fundamental. Por eso se encuentran con frecuencia unidos en el mismo texto y contexto de la Escritura, como si fueran una sola y misma cosa presentada bajo distintas facetas.

Promesa y misericordia. Yo espero en el Señor. Mi alma espera sus promesas, porque de El viene la misericordia y generosa redención (Psalm. 129, 5, 7).

Benignidad, misericordia y fidelidad. Bendecid a Yahvé, porque El es benignidad, eterna su misericordia y perpetua su fidelidad a través de todas las generaciones (Psalm. 99, 5).

Ayuda poderosa y misericordia. Sólo en Dios espero. El sólo es mi fuerte roca, mi refugio y mi salvación... Una vez habló Dios, y estas dos cosas le oí decir: que sólo en El está el poder y la misericordia (Psalm. 61, 6-7, 12-13).

Tu misericordia es más grande que los cielos, y más que las estrellas tu fidelidad. Alzate sobre los cielos, y resplandezca tu gloria sobre toda la tierra. Danos el auxilio de

---

70. MR., sábado después de la domínica tercera de cuaresma.
71. MR., fiesta de la Santísima Trinidad.

tu diestra y óyenos, para que sean libertados tus amigos. Danos tu auxilio contra el enemigo, porque es inútil esperar de los hombres la victoria. Con Dios haremos proezas. El quebrantará a nuestros enemigos (Psalm. 107-5-7, 13-14; Cf. Psalm. 56, 2-6, 11-12).

Bendito sea Yahvé, mi roca, que adiestra mis manos a la guerra y mis dedos al combate. El es mi misericordia, mi fortaleza, mi asilo, mi refugio y mi escudo. Confío y espero en El (Psalm. 143, 1-2).

No confiéis en los príncipes ni en los hijos de los hombres, que no salvan. Por el contrario, bienaventurado aquel cuyo auxilio es el Dios de Jacob y cuya esperanza es Yahvé, su Dios, Creador de cielos y tierra, del mar y de cuanto hay en ellos, y que guarda fidelidad por toda la eternidad. El da refugio a los afligidos, pan a los hambrientos, libertad a los presos, vista a los ciegos, rectitud a los encorvados, protección a los peregrinos, sustento a los huérfanos y a las viudas. Ama a los justos y aniquila a los impíos (Psalm. 145, 3-9).

Y el Apóstol San Pedro bendice a Dios que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza de conseguir la herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible que nos está reservada en los cielos a los que por el poder y ayuda de Dios hemos guardado la fe en sus promesas de resucitarnos y glorificarnos en el último día (I Pet. 1, 3-6).

Promesa, misericordia, omnipotencia auxiliadora. Después de dar su consentimiento para ser madre del Hijo del Altísimo y Redentor del mundo, y de visitar a su prima Santa Isabel, madre de San Juan Bautista, precursor de Jesucristo, entonó la Virgen María el *Magnificat,* diciendo entre otras cosas: mi alma magnifica al Señor y mi espíritu exulta de júbilo en Dios mi *Salvador...*, porque el *Poderoso*, cuyo nombre es Santo, ha hecho maravillas en mí. Su *misericordia* se derrama de generación en generación sobre los que le temen.

Desplegó el *poder* de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió vacíos a los ricos.

Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su *misericordia,* según lo que había *prometido* a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia *para siempre* (Luc. 1, 47-55).

Está aquí expresada claramente la esperanza mesiánica de Israel en Cristo Redentor, anunciado y prometido a Abraham y a todos sus descendientes, y cumplida exactamente por la misericordia y el poder de Dios. El vino como camino, verdad de vida (Joan. 14, 6), para que tengamos vida abundante (Joan. 10, 10) de gracia y de gloria (Joan. 10, 28), porque es El la misma resurrección y la misma vida (Joan. 11, 25).

Lo mismo indicaba el padre del Bautista, Zacarías, en su cántico *Benedictus.* Bendito el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, empleando a favor nuestro su *omnipotencia* salvadora, como había *prometido* desde antiguo por boca de sus santos profetas. Nos ha librado de nuestros enemigos y del poder de todos cuantos nos aborrecen. Ha hecho *misericordia* con nuestros padres, acordándose de su alianza santa y del juramento que hizo a Abraham, para que, sin temor y libres del poder de nuestros enemigos, le sirvamos en santidad y en justicia todos los días de nuestra vida (Luc. 1, 68-76).

La Iglesia ha recogido en su Liturgia estas mismas enseñanzas y sentimientos. Excita, Señor, tu potencia y ven. Socórrenos con tu poderosa virtud, para que, con el auxilio de tu divina gracia y por tu benigna misericordia, quitemos el impedimento de nuestros pecados que retardan la llegada del Salvador [72].

Atiende a nuestras súplicas, oh Dios omnipotente, para que los que esperamos, confiados en tu bondad, sintamos los efectos de tu acostumbrada misericordia [73].

Suplicámoste, Dios omnipotente, que podamos alegrarnos siempre bajo el amparo de tu misericordia los que, conscientes de nuestra propia flaqueza, confiamos únicamente en tu poder [74].

---

72. MR., domínica cuarta de adviento.
73. MR., feria segunda después de la segunda domínica de cuaresma.
74. MR., feria sexta después de la domínica tercera de cuaresma.

Defiéndenos con tu protección contra toda adversidad a los que en nuestras tribulaciones confiamos únicamente en tu bondad paternal [75].

Oh Dios, protector de los que esperan en Ti. Nada hay sólido, nada santo sin Ti. Multiplica, pues, tu misericordia sobre nosotros, para que, gobernados y conducidos por ti, pasemos de tal modo a través de los bienes temporales, que no perdamos los eternos [76].

El Cordero ha redimido a las ovejas. Cristo inocente ha reconciliado a los pecadores con el Padre. Muriendo por nosotros venció a la muerte, y resucitando nos ha devuelto la vida. Ha resucitado Cristo, nuestra esperanza —*surrexit Christus, spes mea*—. Ten misericordia de nosotros, oh Rey victorioso [77]. Venceremos también con El, resucitando a una vida inmortal y bienaventurada.

Dios nos ama desde la eternidad (Jer. 31, 3). Y este amor, más que de madre (Isaías, 49, 15), no es estéril y puramente verbal como ocurre a veces entre los hombres, sino real y verdadero (I Joan. 3, 18), hasta el extremo de dar su vida por nosotros (I Joan. 3, 16; 4, 16-11). No cabe un amor más grande ni más eficiente (Joan. 15, 13). Es la fuente de todos los bienes de naturaleza y de gracia que nos ha dado, creándonos, redimiéndonos de nuestros pecados, haciéndonos hijos suyos y comunicándonos su Espíritu, que es Espíritu de amor filial, y prometiéndonos la herencia de la vida eterna que nos corresponde como a tales hijos (Jac. 1, 17; Gal. 2, 20; Ephes. 2, 4; Apoc. 1, 5; I Pet. 2, 24; Rom. 8, 13-17).

Amor lleno de ternura y de misericordia. Nos enseña a andar, nos lleva en sus brazos, nos levanta en ellos hasta tocar con sus mejillas, se baja hasta nosotros para darnos de comer, se desvela por curar nuestras dolencias, extiende sobre nosotros sus alas para protegernos en tiempo de peligro y nos pone y lleva sobre ellas para enseñarnos a volar, y nos guarda y defiende como a la niña de sus

---

75. MR., feria segunda después de la domínica quinta de pascua.
76. MR., domínica cuarta después de Pentecostés.
77. MR., prefacio y secuencia pascual.

ojos. Nos atrae con sus misericordias y nos ata con lazos de amor (Deut. 32, 10-12; Oseas, 11, 3-4; Jer. 31, 3).

No solamente se compadece de nuestras miserias, sino que nos las quita y libra de ellas, haciéndonos de enfermos, sanos; de débiles, fuertes; de muertos, vivos; de pecadores, justos; de hijos de las tinieblas —del demonio—, hijos de la luz —de Dios—; de condenados a las penas del infierno, herederos de la gloria celestial [78].

Porque, con ser tanto lo que nos ha dado —la naturaleza y la gracia, con todo lo que ellas incluyen—, todavía es mucho mayor lo que nos promete, es decir, la gloria, la felicidad eterna, que excluye de raíz toda miseria y toda imperfección. He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su Tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos. Y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajos, porque todo esto es ya pasado (Apoc. 21, 3-4).

Es la gran misericordia de Dios. La misericordia de las misericordias. Y esa promesa, hecha bajo juramento y repetida infinitas veces [79], se cumplirá infaliblemente, porque es plenamente sincera —Dios no miente, como los hombres, ni puede mentir,— y fiel —no le pesa de haberlas hecho ni se arrepiente de ello— y solvente —dispone de todos los medios para realizarla, porque es omnipotente [80]—.

Todo, pues, se resuelve en el amor misericordioso de Dios para con nosotros [81], por el que quiere sincera y eficazmente salvarnos —librarnos de todas las miserias y de todo mal— y darnos la vida eterna —colmarnos de todo bien, haciéndonos poseedores de Dios, que es el Sumo Bien— (I Tim. 2, 4; Mt. 18, 11, 14).

---

78. Psalm. 29, 3; 102, 3; Prov. 28, 26; Sap. 16, 10; Isaias 53, 5; I Pet. 2, 24; Act. 1, 8; I Cor. 15, 43; II Cor. 5, 14; 12, 9-10; Ephes, 2, 5; 5, 8; Rom. 3, 23-24; 8, 16-17; 13, 12.

79. Gen. 22, 16-18; Psalm. 104, 9; Eccli. 44, 20-26; Luc. 1, 54-55, 72-73; Rom. 4, 13-25; Heb. 6, 11-20.

80. Num. 23, 19; Rom. 4, 21; Tit. 1, 2; I Thes. 5, 24; Heb. 10, 23; I Joan. 1, 9.

81. «Ob misericordissimum aeternumque Dei amorem» (PIO XII, *Encíclica «Haurietis aquas»*, de 15 de mayo de 1956. AAS. 48 (1956) 320.

Amor y voluntad eficacísimas, que ponen en acción toda su omnipotencia auxiliadora, dándonos todos los medios necesarios y conducentes para poder llegar a la meta, consiguiendo la vida eterna.

Es, en otros términos, la omnipotencia auxiliadora de Dios, por la que se ejecuta —o sea hace efectiva— su voluntad —su amor— y su promesa amorosa de librarnos de toda miseria —de todo mal— y de darnos la eterna bienaventuranza.

Con esa ayuda omnipotente e inagotable se nos hace real y verdaderamente posible la consecución efectiva de la vida eterna, que era el objeto primario de nuestra esperanza. Sin ella nos era totalmente inasequible, aunque empleásemos todas nuestras fuerzas naturales, y viniesen en nuestra ayuda todas las energías naturales de todas las criaturas. Con ella, nos es perfectamente viable. Nuestras posibilidades adquisitivas están al nivel del tesoro a adquirir. La omnipotencia auxiliadora de Dios puede y vale tanto como Dios mismo.

San Alberto Magno ha escrito profundamente a propósito de la petición —expresión de nuestra esperanza— del objeto primario de la misma, *adveniat regnum tuum*: «no dice que vengamos nosotros al reino de los cielos, porque no tenemos poder por nosotros mismos para llegar hasta él. Pero, si Dios viene a nosotros, entonces por su poder llegaremos hasta su reino, que es El mismo» [82].

Por eso dice Jesucristo: nadie puede venir a Mí, si el Padre que me ha enviado no le trae (Joan. 5, 44); nadie viene al Padre sino por Mí (Joan. 14, 6).

Para ir a Dios necesitamos de Dios —de su omnipotencia auxiliadora—. Y El ha sido tan bueno y misericordioso, que ha venido a nosotros (Joan. 1, 14), asumiendo nuestra propia naturaleza y haciéndose en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado, para mejor compadecerse de

---

82. «Non dicit quod nos veniamus ad regnum, quoniam virtutem non habemus ex nobis ut veniamus ad ipsum. Sed, si ipse primo venerit ad nos, tunc virtute ipsius veniemus tandem ad ipsum» (*Enarrationes in Evangelium Matthaei*, 6, 10. Opera, ed. A. Borgnet, t. 20, p. 272 a. París, 1893).

nuestras miserias y ayudarnos (Philip. 2, 7; Heb. 2, 16-18; 5, 2-19).

Es más. Ha llegado hasta morir por nosotros en una cruz para redimirnos de nuestros pecados y darnos la vida eterna (Rom. 5, 9; Ephes. 1, 7-14; Colos. 1, 13-27). Y se ha quedado entre nosotros sacramentalmente hasta el fin del mundo (Mt. 28, 20), ofreciéndose cada día como víctima por nuestros pecados (Luc. 22, 19; I Cor. 11, 24; Heb. 7, 22-25) y comunicándose todo a nosotros con todo su poder como alimento perfecto de nuestras almas y viático para la vida eterna (Joan. 6, 56-57; Conc. de Trento, D. n. 882). Ha instalado dentro de nosotros el motor omnipotente que nos eleve y nos conduzca hasta la plena posesión de Dios.

Tenemos, pues, dentro de nosotros mismos a Dios Redentor y omnipotente, fuente y origen de todas las gracias, es decir, al mismo motivo formal de nuestra esperanza. Somos omnipotentes en El, con El y por El, enchufada como está nuestra alma con la central todopoderosa, que es Dios inmolado y sacramentado por nosotros, y que descarga en ella toda su corriente.

Lo ha notado hondamente San Bernardo. El que se apoya sobre la omnipotencia de Dios y se reviste de ella, es omnipotente. Ahora bien, por la esperanza nos revestimos de la omnipotencia de Dios y nos apoyamos en ella para conseguir la vida eterna. Luego por la esperanza en Dios todopoderoso somos omnipotentes para conseguir la eterna bienaventuranza [83].

Por eso en la Eucaristía, en donde confluyen el amor inmenso del corazón de Cristo para con nosotros, su misericordia infinita y su omnipotencia salvadora —auxiliadora—, es el motivo y fundamento de nuestra esperanza, como enseña León XIII [84].

---

83. «Quidni omnia possibilia sint innitenti super Eum qui omnia potest? Quantae fiduciae vox: Omnia possum in Eo qui me confortat» (Philip. 9, 13). Nil omnipotentiam Verbi clariorem reddit quam quod *omnipotentes facit omnes qui in Se sperant*» (*Sermón 85 in Cantica*. n. 5. ML. 183, 1190).

84. «Sacramentum mirabile, in quo salutis et pacis, sollicitis omnium studiis quaesitae, spem atque efficientiam maxime niti arbi-

Y lo mismo debe decirse del Corazón eucarístico de Jesús, puesto que la institución del Sacramento del Altar es su obra maestra, en la que derramó todas sus riquezas [85], como en el monumento de su inmensa caridad [86]. En El debemos poner toda nuestra esperanza: *«in eo omnes collocandae spes; ex eo hominum petenda atque exspectanda salus»* [87].

La Liturgia lo llama Salvación de los que en El esperan y esperanza de los que en El mueren: *salus in Te sperantium, spes in Te morientium* [88].

Por otra parte la misericordia efectiva es propia del rico y poderoso, que puede de hecho aliviar las miserias y necesidades del desvalido. Y si esa miseria es infinita, como es el abismo del pecado y la impotencia radical de salir de él con las propias fuerzas y de subir hasta la altura de Dios, el misericordioso que la alivia y quita debe ser omnipotente.

Es más difícil y se necesita más poder para resucitar a un alma haciéndola de muerta —pecadora— viva —justa— que para resucitar a un cuerpo muerto; porque en el primer caso es una resurrección a vida sobrenatural —de la gracia—, mientras que en el segundo es sólo una resurrección a vida natural. Pues, si para esta última se necesita un poder infinito, a fortiori se necesitará para lo primero.

Y todavía es mayor el poder requerido para dar la vida eterna, porque la gloria es mucho mayor que la gracia [89].

Se necesita, por consiguiente, la omnipotencia miseri-

---

tramur» (*Encíclica «Mirae caritatis»*; Acta Leonis, ed. cit., t. 6, p. 296).

85. LEON XIII, *Litterae apostolicae* quibus archisodalitas a Corde Eucharistico Jesu ad S. Joachim de Urbe erigitur, citado por PIO XII en su *Encíclica «Haurietis aquas»* AAS. 48 (1956) 351.

86. «Caritatis immensae in homines monumentum» (LEON XIII, *Enc. «Mirae cantatis»*, ed. cit., p. 296).

87. LEON XIII, *Encíclica «Annum Sanctum»*, del 25 de mayo de 1899; ed. cit. t. 6, p. 34. Palabras que citan y hacen suyas PIO XI, *Encicl. «Miserentissimus Redemptor»*, del 8 de mayo de 1928, AAS. 20 (1928) 167, y PIO XII, *Encicl. «Haurietis aquas»*, del 15 de mayo de 1956, AAS. 48 (1956) 351.

88. Letanías del Sacratísimo Corazón de Jesús.

89. Cf. SAN AGUSTIN, *in Joannem*. tract. 72, n. 3, ML. 35, 1822; SANTO TOMAS, *Summa theol.* I-II, 113, 9.

cordiosa de Dios para sacarnos de la muerte del pecado, para reengrendarnos en Cristo y hacernos en El una nueva creatura —hermanos suyos, hijos de Dios y coherederos de su gloria—, y para conducirnos hasta la posesión de su reino que nos está prometido y preparado desde la creación del mundo (Mt. 25, 34).

No hay mayor misericordia que librarnos de hecho y efectivamente de la mayor miseria que cabe en la naturaleza humana, es decir, de la muerte eterna del infierno que exigía la maldad de nuestros pecados, y trocar esa miseria en la dicha y felicidad inmensa de prometernos y llevarnos a la vida eterna del cielo. El amor y misericordia con que nos lo desea, son infinitos, e infinito el poder con que lo lleva a pleno efecto.

La benignidad o amor misericordioso de Dios para con nosotros, que no es pura benevolencia sino que se traduce en real beneficencia, es inseparable de su omnipotencia auxiliadora. La exige necesariamente y la incluye. Dios posee eminentemente la benignidad (Rom. 2, 4), a la que el Apóstol atribuye nuestra redención y salvación (Tit. 3, 4). Ella implica una bondad benévola, protectora y auxiliadora, clemente e inmensamente dadivosa. Perdona las injurias y distribuye los favores con generosidad inagotable. Inspira y provoca plena confianza [90].

Por eso acudía a El y le invocaba confiado el Real Profeta, diciendo: óyeme, Yahvé, que es benigna tu misericordia; mírame según la muchedumbre de tus compadecimientos. No escondas tu rostro de tu siervo, porque estoy lleno de angustia; apresúrate a oirme. Acércate a mi alma y redímela. Líbrame de mis enemigos (Psalm. 68, 17-19).

Es propio de Dios tener siempre misericordia y perdonar [91]. En ello manifiesta su gran poder y magnanimidad.

La Iglesia, en su Liturgia, ha expresado maravillosamente la reducción de todos esos aspectos a la omnipotencia misericordiosa o misericordia omnipotente y auxilia-

90. Cf. C. SPICQ, O. P., *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*, en «Revue Biblique», 54 (1947), pp. 321-339.

91. «Deus, *cui proprium est misereri semper et parcere*» (Misal Romano, Misa pro defunctis, en el día de la muerte o del sepelio).

dora de Dios como motivo formal de nuestra esperanza, en esta oración: Oh Dios, que manifiestas tu omnipotencia sobre todo —*maxime*— por el perdón y la misericordia; multiplica tus misericordias sobre nosotros para que, corriendo tras de tus promesas, logremos alcanzar los bienes celestiales de la vida eterna [92].

En la omnipotencia paternal, misericordiosa y salvadora —auxiliadora— de Dios, está condensado todo el fundamento de nuestra esperanza. La gran miseria de nuestra impotencia radical, como seres creados y debilitados por nuestros pecados, para elevarnos hasta Dios y conseguir la eterna bienaventuranza, queda suprimida por la ayuda omnipotente de la gracia de Dios, que nos eleva a su nivel y nos hace perfectamente capaces de conquistar y poseer su reino celestial.

Como misericordiosa, connota nuestra miseria e impotencia infinita a la que quiere remediar y socorrer sincera y eficazmente; como socorro y ayuda completa, proporcionada a nuestra radical menesterosidad y al bien infinito con que la alivia y en que la trueca, connota su omnipotencia auxiliadora. No ayuda ni socorre sino el rico y poderoso: no es ayudado ni socorrido sino el débil —impotente— y el menesteroso.

Son términos correlativos. Cual es la miseria o menesterosidad, tal es la misericordia. Cual es la ayuda o el socorro, tal es la riqueza y el poder del que socorre y ayuda. Siendo, pues, infinita nuestra miseria e indigencia, la misericordia capaz de aliviarla radicalmente, que es la misericordia divina, debe ser infinita. Y siendo infinito el bien con que la socorre y ayuda —la posesión de Dios y la posibilidad efectiva de conseguirla—, la riqueza del que da esa posesión y el poder del que nos la hace asequible, que es Dios, deben ser infinitos. Misericordia omnipotente y omnipotencia misericordiosa con que Dios nos ayuda eficazmente para conseguir la vida eterna, objeto primario de la esperanza cristiana.

---

92. «Deus, qui *omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas,* multiplica super nos misericordiam tuam, ut ad tua promissa currentes, caelestium bonorum facias esse consortes» (Misal Romano, domínica 10 después de Pentecostés).

Y como pura misericordia y caridad —sobre todo después de haber pecado—, es gratuita, no exigida ni debida. Es pura gracia. Con la ayuda abundantísima y eficacísima de esa gracia de Dios, Padre de las misericordias que está en los cielos y que todo lo puede, esperamos conseguir la eterna bienaventuranza, sin temor de ser engañados ni defraudados.

Ahora bien, la bondad y misericordia todopoderosa de Dios es la fuente de todos los favores y ayudas que nos da. No es esta o la otra gracia que ya nos ha dado y hemos recibido, sino el manantial de todas ellas. Más bien que la gracia dada —creada—, es la gracia dante —increada—. Es Dios-gracia, infinita, inagotable, pronta a derramarse sobre los mismos pecadores. Por eso esperan en ella tanto los justos —con esperanza viva y formada— como los pecadores —con esperanza informe—.

Ante la misericordia de Dios y la pasión y muerte de Cristo por los pecadores, éstos *in spem eriguntur* [93]. Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti, *mihi quoque spem dedisti* [94].

Lo exige así la propia naturaleza de la esperanza como virtud teologal. Lo más formal y esencial de ella es su motivo o fundamento. Si éste no fuera Dios mismo —*spes mea, Deus*; *tu es, Domine, spes mea* (Psalm. 90, 9; 141, 5)—, la esperanza dejaría de ser una virtud teologal estrictamente dicha [95].

---

93. Conc. de Trento, D. n. 798.

94. Misal Romano, secuencia «Dies irae», de la Misa pro defunctis.

95. Convienen en ello los teólogos. SAN BUENAVENTURA dice: «quamvis autem spes versetur circa bona creata quae exspectat, ratio tamen movens non est aliquod creatum, sed aliqua immensitas illius Summi Boni increati cui innititur» (*In III Sent.*, dist. 26, a. 1, q. 3 ad 3, ed. Quaracchi, p. 562 b).

Igualmente SAN ALBERTO MAGNO: «innititur enim super omnia spes bonitati et largitati increatae» (*In III Sent.* dist. 26, a. 1 ad 8, ed. cit. t. 28, p. 492b). «Gratia dicitur hic liberalitas dantis maxima et affluenter et sine improperatione: et, ut puto, non dicit hic gratia habitum in sperante, sed potius proprietatem cui innititur ex parte dantis res speratas» (*ibid.*, a. 4, q. 2 ad 1, p. 499b).

Y SANTO TOMAS: «spes non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam, etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat» (*Summa theol.*, II-II, 18, 4 ad 2).

Tal es el motivo fundamental de nuestra esperanza, que exigen las fuentes de la revelación. No es una doctrina puramente teológica de una escuela o de un teólogo determinado, por grande que sea. Es muchísimo más. Se impone por arriba, por la enseñanza continua y repetida de la Escritura, a la que hace eco el Magisterio de la Iglesia y la Liturgia. No es una conclusión deducida desde abajo, es decir, desde una teoría filosófica de la esperanza humana, trasladada analógicamente a la esperanza divina.

Algunas escuelas teológicas lo han creido así, y han impugnado esa doctrina en nombre de otras teorías filosóficas. Error de perspectiva y de método estrictamente teológico, que no debe arrancar de abajo —de la razón o de la filosofía—, sino de arriba —de la revelación o de la fe—. La pura razón no es fuente de la teología, sino mero instrumento de la fe —de la revelación— que es su verdadera fuente.

Creemos, sin embargo, que la verdadera filosofía de la esperanza humana no solamente no se opone a la doctrina expuesta, sino que la confirma con su analogía y gran parecido. Es la perspectiva en que se colocaron los grandes teólogos y doctores de la Iglesia, que se llaman San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás. Particularmente este último que, sin disputa, es el que más honda y cumplidamente hizo la filosofía de la esperanza humana y la teología de la esperanza cristiana. Pero no es la primera la que se impone a la segunda, sino ésta la que orienta e influye en aquélla. La filosofía tomista de la esperanza humana [96] es un caso típico de filosofía cristiana. Una filosofía iluminada por la fe y dirigida por ella para captar más honda y certeramente la verdad natural, con el fin de que pueda servir mejor a la explicación teológica y a la defensa de las mismas verdades de la fe.

---

96. *In III Sent.*, dist. 26, q. 1; *Summa theol.* I-II, 40-45; II-II, 129-133. En realidad, esa filosofía se halla encuadrada en obras teológicas suyas, y es concebida y elaborada como preámbulo a los tratados teológicos análogos de la esperanza cristiana, es decir, como algo de que el teólogo pueda echar mano para mejor comprender y defender las verdades de la fe sobre la esperanza teologal, sin que en realidad prejuzgue nada.

Por eso precisamente estos grandes teólogos, que bebían copiosa y directamente de las fuentes de la revelación, a ejemplo de San Agustín y de otros Santos Padres, señalan dicho motivo de la esperanza cristiana con las mismas palabras de la Escritura, insistiendo particularmente, como ella, en la omnipotencia auxiliadora o misericordiosa de Dios.

¿Qué somos nosotros —dice San Agustín— para que seamos recibidos allí, en el cielo, con los ángeles bienaventurados? Mortales, desechados, abyectos, tierra y ceniza. Pero el que nos lo prometió es omnipotente. Si miramos a nosotros, ¿qué somos? Pero, si miramos a El, es Dios, es omnipotente. ¿No podrá hacer del hombre un ángel, quien hizo al hombre de la nada? ¿Es que Dios tiene en tan poco al hombre, cuando entregó por él a la muerte a su Hijo Unigénito? ¿Qué mayor señal de predilección? De dicha promesa nos dio como arras nada menos que la sangre y la muerte de Cristo...

¿Qué te prometió Dios, hombre mortal? Que vivirás eternamente. ¿No lo crees? Créelo, créelo. Es más difícil lo que ya ha hecho por ti que lo que te promete. ¿Qué ha hecho? Morir por ti. ¿Qué te promete? Vivir con El. Tenemos, pues, lo más difícil. Si ha muerto Dios por el hombre, ¿porqué no ha de poder vivir el hombre con Dios? ¿No ha de poder el mortal vivir eternamente, cuando por él ha muerto el inmortal, el que vive siempre? [97].

Quien espera en Dios, ¿a quién puede temer? Dios es mi guía y mi guardián. Encuentra otro más poderoso, y entonces teme. Pero no. Pertenezco al omnipotente, al más poderoso de todos, que me protege, me guía y me salva [98].

Los enemigos son fuertes. Violentísimo su ataque. Pero ¿quién más fuerte que Dios? ¿Quién más poderoso que el Omnipotente? No podrán arrebatarme lo que me da el Todopoderoso. Si no pueden vencer al que lo da, tampoco podrán quitame lo que me da [99].

La esperanza cristiana —enseña San Buenaventura—

---

97. *Enarratio in Psalm.* 148, n. 8. ML. 37, 1941-1942.
98. *Enarratio in Psalm.* 26, sermo II, n. 3. ML. 36, 200.
99. *Ibid.*, nn. 3-4, col. 200-201.

se apoya en la largueza inmensa e inagotable de Dios que nos ha prometido la gloria, y que no quiere ni puede faltar a sus promesas, por ser la suma bondad y omnipotencia [100]. Se funda ,pues, en la inmensidad de su poder y de su fortaleza [101].

Y más copiosa y variadamente Santo Tomás. La esperanza se apoya en la promesa jurada y fiel de Dios omnipotente [102], en su infinita largueza [103], en su misericordia [104], en su fuerza [105], en su poder [106], en su poder y misericordia —copulativamente— [107], en su poder o misericordia —disyuntivamente— [108], en la divina o suprema Majestad [109] —que equivale a su omnipotencia o suprema potestad [110]—.

Pero sobre todo insiste, repitiendo hasta la saciedad, que nuestra esperanza se funda en la ayuda o auxilio de Dios— de la gracia divina— [111]. Y llega a emplear esta

---

100. *In III Sent.*, dist. 26, a. 1, q. 1, ed. cit. p. 556b; q. 2, p. 559, 560; q. 3, p. 561; a. 2, q. 4; p. 577.

101. «Innititur summae *firmitati*» (*Ibid.*, a. 1, q. 5 ad 2, p. 567b); «innititur summae immensitati sive *Potestati*» (*ibid., dist.* 27, a. 1, q. 2, ad 6, p. 595b).

102. *In Epist. S. Pauli ad Titum*, 1, 2: lect. 2, n. 6 (ed. R. Cai, O. P., p. 304a. Turín-Roma, 1953); *ad Heb.* 6, 13-20; lect. 4, nn. 322-324, ed. cit., pp. 405-406; *Compendium Theologiae*, II. P. cap. 10, ed. R. Verardo, n. 596, Turín-Roma, 1954.

103. *In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 4, arg. 3 sed contra (edic. F. Moos, O. P., n. 132. París, 1933)

104. *Summa theol.*, II-II, 21, 1, arg. sed contra; *in Psalm.* 32, ed. piana, t. 13, fol. 40va. Roma, 1570.

105. *Ibid.* ad 1; *in Psalm.* 30 ed. cit., fol. 36ra.

106. *Ibid.*, corp. art; *in Psalm.* 32, ed. cit., fol. 40va.

107. «Innititur divinae potentiae *et* misericordiae» (II-II, 18, 4 ad 2; in Psalm. 20, ed. cit. fol. 24rb. «In te speravi, quia te habui semper ut Deum» (*in Psalm.* 21, ed. cit., fol. 25vb). «Ex duobus enim spes consurgit: quod sit *potens*; et hoc patet, quia Dominus nomen illi; et quod sit *volens,* quia summe bonus; unde Luc. 18, 19, nemo bonus nisi solus Deus» (*in Psalm.* 9, ibid., fol. 19rb). «Sperat de misericordia Dei ex consideratione naturae divinae, quia naturae divinae proprium est quod sit ipsa bonitas... Unde nihil aliud est haec Dei misericordia nisi bonitas relata ad depellendam miseriam. Ergo, cum considero quod bonitatis proprium est miseriam repellere et quod Deus est ipsa bonitas, confidenter ad misericordiam eius recurro» (*in Psalm.* 50, ibid., fol. 67rb).

108. «Divinae omnipotentiae *vel* misericordiae, cui spes innititur» (ibid., ad 3); «divinae misericordiae *vel* potentiae» (II-II, 21, 4c).

fórmula pleonástica, cargada de sentido: la ayuda de la omnipotencia y de la misericordia de Dios —auxilium divinae potestatis et pietatis— [112].

Esta ayuda, que nos hace capaces de alcanzar la vida eterna —la posesión de Dios—, que es un bien infinito, tiene que ser de una fuerza infinita, porque entre una y otro debe derse necesariamente una proporción de igualdad, como entre causa propia y efecto propio [113].

El dador de Dios es Dios mismo. Porque nadie da lo que no tiene, y solo Dios posee la divinidad. Solo Dios es Dios, y no puede serlo ningún otro. Esperamos, pues, de solo Dios la posesión de Dios. El motivo objetivo —u objeto motivo— de nuestra esperanza es Dios como dador de sí mismo; su objeto propio y primario —formal terminativo— es el mismo Dios como dado y poseído.

Es la fórmula profunda y apretada de Santo Tomás: «obiectum eius [spei] est unum sub duplici ratione, quia respicit Deum ut beatitudinem aeternam —objeto primario o formal terminativo (*quod*)— et ut beatitudinis datorem» —motivo objetivo u objeto formal motivo (*quo*)— [114].

§ II

MOTIVOS SECUNDARIOS

Pero además de este motivo propio y fundamental se dan otros secundarios y derivados del principal, que no son ni pueden ser autónomos ni independientes de él, sino que necesariamente deben ser tales por virtud del mismo y en relación íntima con él. Cosa perfectamente normal,

---

109. Spes «inhaeret Summae *Maiestati*» (Quaest. disp. *De spe,* 4 ad 14), «Divinae *Maiestati*» (*ibid.*, obi, 13).

110. «Spei respondet divina *potentia* secundum sublimitatem suae *Maiestatis,* in cuius consecutionem spes tendit» (*De Potentia,* 6, 9 ad 12).

111. Quaest. disp. *De spe,* 1 y 4; *Summa theol.*, II-II, 17, 1, 2; 5c y ad 3; 7c; 18, 2c; *Compendium theol.*, II-P., cap. 1, n. 545; cap. 5, n. 557; cap. 6, nn. 559-560.

112. Quaest. disp. *de Spe,* 1c.

113. *Summa theol.*, II-II, 17, 2c.

114. *In Psalm.* 30, ed. cit. fol. 36ra.

porque entre el objeto y el motivo de la esperanza se da una proporción o correlación exacta. Dándose, pues, por parte del objeto terminativo un objeto principal —la vida eterna— y otros secundarios —todos los demás bienes— en cuanto referidos y ordenados al principal, es natural que también por parte del motivo se dé uno principal —la gracia dante o increada, la omnipotencia sobrenaturalmente auxiliadora de Dios— y otros secundarios y derivados de él —las gracias dadas, recibidas, creadas, y las causas instrumentales creadas de las mismas—, en cuanto dependientes de él y referidos a su fin específico.

El motivo propiamente formal y específico es únicamente el primario e increado —Dios omnipotente, sobrenaturalmente auxiliador—, como el objeto propio terminativo es solamente el increado y principal —Dios a ver o poseer tal como es en sí—. Eso es lo específico de la esperanza teologal. Todo lo demás, por una y otra parte, no pertenece a dicha virtud sino en cuanto se refiere y se reduce a lo principal. Y así como por parte del objeto terminativo los objetos secundarios se ordenan bajo el principal según su mayor o menor acercamiento y participación respecto de él, de igual modo se ordenan los motivos secundarios bajo el principal según su mayor o menor valor o eficacia —ayuda— que prestan para el conseguimiento del objeto principal.

1.—*La gracia dada y recibida.*

Según esto, entre los motivos secundarios o creados de la esperanza ocupa el primer lugar la gracia habitual que deifica al alma, haciéndola participante de la naturaleza divina (II Pet. 1, 4), es decir, verdadera hija adoptiva de Dios (I Joan. 3, 1), heredera suya y coheredera de Jesucristo (Rom. 8, 17). Herencia prometida por el mismo Dios y esperada por sus hijos adoptivos (Tit. 3, 7). La gracia habitual santificante, cuyo efecto formal y propio es dicha filiación divina, da por sí misma derecho a la vida eterna: *si filii, et heredes* (Rom. 8, 17).

La expresó nítidamente el Catecismo de Astete: la gracia santificante es un ser divino que hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo. Ese derecho a la gloria,

nos da la esperanza de conseguirla de hecho. Justificados por su gracia —dice el Apóstol— somos herederos de la vida eterna, que esperamos (Tit. 3, 7). De no haber ningún impedimento de pecado venial o de reato de pecados mortales ya perdonados, como ocurre en los recién bautizados, esa herencia puede obtenerse sin demora [115].

2.—*Nuestros méritos o buenas obras, frutos de su gracia.*

Otro motivo son nuestras buenas obras hechas en caridad y con la ayuda de las gracias actuales de Dios, que son meritorias de condigno, de vida eterna. Podemos, pues, y debemos esperar en nuestros méritos sobrenaturales, hechos con la ayuda de la gracia de Dios ya recibida, la consecución de la bienaventuranza, prometida por El mismo a los que pelearen debidamente (II Tim. 2, 5) y alcanzaren la victoria (Apoc. 2, 17; 3, 21; 21, 7).

Por lo cual dice San Pablo: abundad en toda obra buena, sabiendo de cierto que no es vano vuestro trabajo ante los ojos de Dios (I Cor. 15, 58). Porque Dios no es injusto ni se olvida de vuestras obras y del amor que le habéis mostrado sirviendo a los santos perseverantemente. Deseamos, pues, que cada uno de vosotros muestre hasta el fin la misma diligencia por el logro de nuestra esperanza, no emperezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe y la paciencia han alcanzado la herencia de las promesas (Heb. 6, 10-12). No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Tened paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa (Heb. 10, 35-36).

Por consiguiente —concluye el Concilio de Trento (D. nn. 809, 836), fundado en esas palabras del Apóstol—, a los que obran bien hasta el final (Mt. 10, 22) y esperan en Dios, se ha de proponer la vida eterna como gracia misericordiosamente prometida por Jesucristo a los hijos de Dios y como premio a sus méritos y buenas obras, que se les

---

115. «Ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur» (Conc. de Trento, D. n. 792. Cf. BENEDICTO XII, Constit. dogmática «Benedictus Deus», D. n. 530; Conc. de Florencia, D. nn. 693, 696).

ha de dar fielmente, según la promesa del mismo Dios. Porque la vida eterna es precisamente la corona de justicia que esperaba el Apóstol recibir del justo Juez eterno, después de su lucha y de su carrera. Corona y recompensa, extensiva también a todos los demás que hicieren lo mismo (II Tim. 4, 7-8).

Separados de Dios y entregados al vicio, empleamos nuestro cuerpo y nuestras facultades al servicio del pecado: mas ahora, reengendrados en Cristo y unidos a Dios, debemos emplear todo eso mismo al servicio de la justicia y de la santidad, haciendo frutos dignos de penitencia por nuestras culpas (Luc. 3, 8), para satisfacer por ellas. Y esas obras satisfactorias, unidas a los padecimientos de Cristo con que en su pasión y muerte satisfizo por los pecados de todo el mundo, nos hacen conformes a El y nos dan una prenda ciertísima de vida eterna: *certissimam quoque inde arrham habentes quod, si compatimur, et conglorificabimur* (Rom. 8, 17; Conc. de Trento, D. n. 904). Hechas en caridad, nos santifican y nos grangean la vida eterna (Rom. 5, 19-20, 22).

3.—*Las causas creadas o instrumentos de la gracia.*

Un tercer motivo son las causas creadas secundarias e instrumentales o ministeriales de la gracia, ya sean físicas, ya morales; pues causa propia y principal de la gracia es solo Dios [116].

A.—*Físicas.*

a) *Instrumento unido a la divinidad: la Humanidad de Cristo*

Entre las causas instrumentales físicas de la gracia, está en primer término, y formando una categoría aparte,

116. Conc. de Trento, D. n. 997: «efficiens vero —causa principalis— misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat (I Cor. 6, 11), signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae» (Ephes. 1, 13-14).

la Humanidad de Cristo, unida sustancialmente al Verbo, y órgano o instrumento suyo para producir el efecto de nuestra redención, reengendrándonos y renovándonos en El. Es un instrumento unido y universal que causa todas las gracias por la virtud operativa recibida de su divinidad.

Cristo, en cuanto Hombre, es cabeza de su cuerpo místico que es la Iglesia, de la que todos los fieles formamos parte. Y como tal, comunica a sus miembros vida y movimiento. De El, pues, proviene en la Iglesia toda luz por la que creemos y toda gracia por la que nos santificamos a imitación suya [117]. No hay acto saludable ni meritorio de vida eterna que no mane de El como de su fuente. Si nos dolemos de nuestros pecados, si le tememos como hijos y esperamos el perdón, siempre nos movemos al impulso de su gracia. De su plenitud inagotable procede toda ella [118], según la palabra de la Escritura: de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia (Joan. 1, 16).

b) *Instrumentos separados*: *los Sacramentos*

Después están los Sacramentos, que son causas instrumentales de la gracia por sí mismos —*ex opere operato*— para todos los que los reciben con las debidas disposiciones —*non ponentibus obicem*—. Pero instrumentos non unidos hipostáticamente al Verbo como la Humanidad de Cristo,

---

117. «Ex eo profluit in Ecclesiae Corpus omnis lux qua credentes divinitus illustrantur, omnisque gratia qua sancti fiunt sicut ipse Sanctus est» (Pio XII, *Encíclica "Mystici Corporis"*, de 29 de junio de 1943. AAS. 35 (1943) 216.

118. «Sanctitatis auctor atque effector Christus. Nullus siquidem salutaris actus haberi potest qui ex eo, tamquam e supermo fonte, non profluat. Sine me, inquit, nihil potestis facere (Joan. 15, 5). Si, ob admissa perpetrata, animi dolore poenitentiaque movemur, si filiorum timore ac spe ad Deum convertimur, ipsius semper virtute ducimur. Gratia et gloria ex inexhausta eius plenitudine oriuntur» (*Ibid.*, 217).

«Ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Ephes. 4, 15) et tamquam vitis in palmites (Joan. 15, 5) in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt» (Conc. de Trento, D. n. 809).

Y en el n. 936 llama a Cristo «omnium gratiarum fontem et auctorem».

sino separados, aunque movidos por ella [119]. Por ellos comienza toda verdadera justicia, se aumenta la ya comenzada, y se recupera si se la ha perdido [120]. El bautismo la comienza, la penitencia la recupera cuando se ha perdido, los demás sacramentos la aumentan y robustecen [121]. Por todos ellos nos da Jesucristo auxilios poderosísimos contra toda clase de enemigos —*auxilia maxima adversus omnia omnium hostium tela*—. Y al fin de la vida, cuando se ha de dar la última batalla y el demonio pone en juego todos sus ardides para vencernos, nos tiene preparados el viático y la extremaunción, con los que excita en nosotros una gran confianza en su divina misericordia, nos confiere fuerzas especiales para derrotarlo y nos vigoriza para llegar hasta la patria celestial [122].

B.—*Morales.*

a) *Universal: la Santísima Virgen*

Las causas ministeriales morales son dos. Una universal y fuera de serie, que es la Santísima Virgen María, madre nuestra espiritual, corredentora con Cristo a cuya pasión y muerte se asoció, y tesorera y distribuidora de todas sus gracias a todos los miembros de su cuerpo místico.

Siendo la dignidad de Madre de Dios sobre todas las dignidades comunicables a una pura criatura y habiéndola hecho Dios mismo digna Madre suya, la colmó de gracias, desde el primer instante de su ser, incomparablemente superiores a las de todas las demás puras criaturas juntas.

---

119. Conc. de Trento, D. nn. 799, 851, 849, 876, 802; Professio fidei Tridentina, D., n. 996.

120. «Per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur, vel amissa reparatur» (Conc. de Trento, D. n. 843 a).

Los teólogos no están de acuerdo sobre el modo con que los sacramentos son causa de la gracia. Unos dicen que físicamente, otros que sólo moralmente. Nos parece más sólida y fundada la opinión de los que defienden la causalidad física, de acuerdo con la que corresponde a la Humanidad de Cristo.

121. Conc. de Trento, D. nn. 799, 894-895, 880-882.

122 Conc. de Trento, nn. 907, 909, 882. Más detalladamente en el Conc. de Florencia, Decretum pro armenis, D. nn. 695, 696, 698, 699, 700, 701.

La gracia y santidad inicial de María era mayor, sin comparación, que toda la santidad y gracia consumada de todos los ángeles y santos juntos. Sólo era inferior a la santidad de Dios y de la Humanidad de Cristo, que no era pura criatura, sino unida sustancialmente al Verbo. No hay quien la pueda medir ni calcular exactamente: *qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest* [123].

Y muchísimo mayor era todavía su gracia terminal, cuando acabó su vida terrestre, durante la cual fue creciendo en proporciones gigantescas; y cuando recibió la corona de gloria, al ser asumida en cuerpo y alma a los cielos, porque Dios remunera *ultra condignum* a los que le aman y sirven.

La llenó, pues, de gracia, no solamente personal, como Madre suya dignísima, sino también social, como Madre de todos los que forman el cuerpo místico de Cristo, para derramarla y distribuirla sobre ellos con entrañas de misericordia maternal.

Cooperó íntimamente a nuestra redención, concibiendo a la Víctima redentora, dándola a luz, alimentándola y cuidándola para que pudiera inmolarse sobre el ara de la cruz. Y allí mismo estaba ella presente, padeciendo con su Hijo, ofreciéndole y ofreciéndose a sí misma con El al Padre para la redención del mundo [124].

Fue verdaderamente corredentora de todos los hombres, aunque no al igual de Cristo, puesto que ella fue también redimida anticipadamente y de una manera perfectísima

---

123. Pio IX, *Bulla «Ineffabilis Deus»*, de 8 de diciembre de 1854, en *Documentos Marianos*, por el P. Hilario Marin, S. J. BAC. 1954, n. 269, p. 171.

«Solo Deo excepto exstitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim et omni exercitu angelorum natura pulchrior, formosior et sanctior, cui praedicandae caelestes et terrenae linguae minimae sufficient» (*ibid.*, n. 294, p. 186).

Leon XIII, *Encícl. «Magnae Dei Matris»*, de 8 de septiembre de 1892, op. cit., n. 391, p. 260; Pio XI, *Encíclica «Lux veritatis»* de 25 de diciembre de 1931. op. cit., nn. 633-634, pp. 480-484; Pio XII, *Encíclica «Mystici corporis»*, op. cit., n. 713, p. 561; *Encícl. «Fulgens corona»*, ibid., n. 831, pp. 708-709.

y singularísima, sin haber incurrido de hecho en ningún pecado original ni personal [125].

Pero con esa cooperación íntima y perseverante a la obra de la redención, a lo largo de toda su vida mortal y sobre todo al pié de la cruz durante la crucifixión y muerte de su Hijo Redentor, nos mereció todas las gracias. No ciertamente con la misma perfección y el mismo rigor con que nos las mereció Jesucristo, sino en un grado inferior, aunque con mérito muy real y verdadero.

San Pío X enseña que ese mérito de María es *de congruo,* mientras que el de Jesucristo era *de condigno* [126]. Y

---

124. S. PIO X, *Encíclica «Ad diem illum»*, de 2 de febrero de 1904, ob. cit., n. 488, pp. 370-372; PIO XI, *Encícl. «Miserentissimus Redemptor»*, de 8 de mayo de 1928 ibid., n. 608, p. 450.

125. PIO IX, *Bulla «ineffabilis Deus»*; ob. cit., n. 280, p. 179; n. 299, pp. 190-191; PIO XII, *Encíclica «Fulgens corona»*, de 8 de septiembre de 1953, ibid., n. 852, p. 710: «Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam *revera* redemisse, cum, Ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe inmunis».

126. «Ea tamen, quoniam universis sanctitate praestat coniunctioneque cum Christo atque a Christo ascita in humanae salutis opus, *de congruo,* ut aiunt, promeret nobis quae Christus *de condigno* promeruit» (*Encícl. «Ad diem illum»*, ob. cit., n. 489, p. 372).

Enseñanza de mucho peso, en la que convenían los teólogos anteriores a esa Encíclica y convienen la inmensa mayoría de los posteriores. Pero a algunos teólogos actuales les parece eso demasiado poco para la Virgen María, y opinan que las mereció con verdadero mérito *de condigno ex mera condignitate,* como el que está en gracia merece con sus obras sobrenaturales hechas en caridad el aumento de su gracia, la gloria y el aumento de la misma (Conc. de Trento, D. n. 842). En cambio Jesucristo las mereció *de condigno ex toto rigore iustitiae.* Con la diferencia de que los demás justos merecen de condigno el aumento de su gracia y de su gloria y el aumento de la misma exclusivamente personales, mientras que la Virgen, además de merecer todo eso referente a su persona particular, mereció todas las gracias de todos los hombres con la misma clase de méritos.

Según ésto, la que está en medio entre Jesucristo y los demás santos —inferior a Cristo y superior a los demás—, tendría un mérito medio respecto del Cuerpo místico entre el de su Hijo —de condigno con todo rigor de justicia— y el de los demás santos o justos —de congruo—, como tiene un culto intermedio entre el debido a Cristo —latría— y el debido a los demás santos —dulía—, es decir, hiperdulía.

Sin embargo, este razonamiento no parece concluyente. Verdad es que el mérito de condigno riguroso de Cristo es infinitamente supe-

circunscrito, como es obvio, al tiempo de su vida mortal o de viadora, pues con la muerte —o el traslado a la gloria celestial, como algunos opinan de la Virgen— se termina el tiempo útil para merecr. Por eso no pueden merecer, desde luego, los condenados del infierno, ni las almas del purgatorio, ni los bienaventurados del cielo [127]. Los puros comprehensores no merecen ya, sino que simplemente gozan de la gloria que merecieron cuando eran viadores. Y si Jesucristo mereció cuando vivía entre nosotros en su carne pasible y mortal, fue por lo que tenía de viador, no por lo que tenía de comprensor —pues fue a la vez (único caso) viador y comprehensor—.

Pero después de su muerte en la cruz, por la que consumó nuestra redención, dejó de merecer para Sí y para su cuerpo místico. Y lo mismo ocurre con la Sma. Virgen desde el momento en que terminó la carrera terrestre para ser asunta y trasladada a las mansiones celestiales. No merece nada desde entonces para sí ni para los miembros del cuerpo místico de Cristo: no por falta de santidad ni de amor de Dios, sino porque pasó el tiempo y el estado de merecer, que es el estado de viadores.

---

rior al mérito de condigno ex mera condignitate de las almas justas, y que este último es muy superior al mérito de congruo, resultando así un mérito medio entre esos dos extremos. Pero falla el argumento por dos capítulos. Primero, porque el mérito de congruo tiene muchos grados y matices, desde los confines del de condigno hasta el acto indiferente. Y no cabe duda que el de la Virgen habría que ponerlo en el grado supremo. Segundo, porque ningún justo fuera de Cristo y de la Virgen merecen en modo alguno —ni siquiera de congruo— todas las gracias de la redención, es decir, de todo el cuerpo místico de Cristo, aunque puedan merecer de congruo las de uno o de varios.

Resulta, pues, que, mereciendo la Sma. Virgen con el mérito de congruo más perfecto todas las gracias de la redención —de todo el mundo, de todos los hombres—, la distinguimos suficientemente de Jesucristo y de los demás justos. Su mérito de congruo es incomparablemente superior en extensión e intensidad —virtud o fuerza meritoria— al de todos los demás justos individual y colectivamente considerados.

En suma, que la fórmula de San Pío x es la más sólida y exacta.

127. Joan. 9, 4; II Cor. 5, 10; Gal. 5, 9-10; II Tim. 4, 6-8; Apoc. 2, 10; Conc. II de Lyon; D. n. 464; Conc. de Florencia, n. 693; Benedicto XII, nn. 530-531; Leon X, n. 778; Conc. de Trenti, nn. 803, 809.

Mas tanto en la tierra como ahora en el cielo colabora con su Hijo en alcanzarnos todas las gracias por medio de sus súplicas ardientes, continuas y perseverantes ante el divino acatamiento, e intercediendo siempre por nosotros con entrañas y corazón de Madre. Nadie como ella siente las cosas de Dios, ni los misterios de Cristo —particularmente el de la redención—, ni las necesidades y peligros de los que todavía gemimos en este valle de lágrimas. Por eso pide y suplica por nosotros según la voluntad salvadora de Dios, en unión íntima con su Hijo crucificado, que sigue en el cielo siendo nuestro abogado e intercesor (Heb. 7, 25; I Joan. 2, 1), la vida eterna y todas las gracias necesarias para conseguirla. Oración perfecta, que cumple exactamente todas las condiciones para ser oída, sobre todo por ser la súplica de una Madre al Hijo de sus entrañas por los hijos adoptivos y espirituales que Este le encomendó desde la cruz. No están separados de la Madre, sino que forman con ella parte del cuerpo místico de Cristo. Pide, pues, por sí misma, por algo que le pertenece, y por algo del mismo Cristo. Un tal Hijo escucha siempre las súplicas de una tal Madre, que no le pide otra cosa sino la salvación de los hermanos menores de El e hijos espirituales suyos, es decir, el cumplimiento de la finalidad por la cual el Verbo se hizo hombre, que es su plena redención. Es la razón de haberse encarnado en sus entrañas, o sea, de ser El su Hijo y de ser Ella su Madre.

No cabe motivo más poderoso ni fehaciente para mover el corazón de Dios por vía de súplica: pedir la corredentora como tal al Redentor como tal que haga realmente efectiva hasta el final su obra redentora.

Consigue, pues, del Redentor todo lo que le pide [128]. Es la omnipotencia suplicante [129], omnipotente por gracia [130], porque todo lo puede su intercesión ante la Santísima

---

128. Pio IX, *Bula «Ineffabilis Deus»*, ob. cit., n. 300, pp. 191-192; n. 301. p. 193: «suis precibus validissime impetrat, et quod quaerit invenit, ac frustrari non potest»; S. Pio X, *Encícl. «Ad diem illum»*, ibid., n. 488, pp. 371-372.

129. Benedicto XV, *Epistola «Decessorem nostrum»*, de 19 de abril de 1915, ob. cit., n. 541, p. 410.

130. Pio XI. Breve apost. de 20 de julio de 1925, ob. cit., n. 584, p. 438.

Trinidad [131]. Su Hijo deposita en Ella todas sus gracias [132], haciéndola tesorera suya [133], para que las administre y distribuya con derechos y corazón de Madre a todos sus hijos adoptivos [134].

León XIII cita y hace suya esta ley divina de la comunicación de gracias formulada por San Bernardino de Sena: toda gracia desciende de Dios a la Humanidad de Cristo, de ésta a la Virgen, y de la Virgen a nosotros [135]. Cristo es la Cabeza de su Cuerpo místico; la Virgen, su cuello, por donde pasa toda la influencia y vitalidad de la cabeza a sus miembros. Jesús es la fuente de todas las gracias; María, el acueducto por donde se comunican y distribuyen a los pobres pecadores, necesitados de aguas vivas [136].

Privilegio singularísimo, que sólo se concedió a la Virgen María entre todas las puras criaturas, como dice León XIII [137], citando y haciendo suyas estas palabras de Santo Tomás: supone gran perfección el que un santo esté dotado de tanta gracia que basta para salvarse a sí mismo; mayor aún si bastase para salvar a muchos hombres. Pero si ella fuera de tales proporciones que bastase para salvar a todos los hombres del mundo entero, la perfección de ese Santo sería máxima. Y eso ocurre únicamente en Cristo y en la Sma. Virgen. En ella, pues, podemos encontrar defensa contra toda clase de peligros y ayuda para toda suerte de obras buenas [138].

---

131. PIO XI, ibid., n. 589, p. 441.

132. «Omnium divinarum gratiarum sedem» (PIO IX, *Bula «ineffabilis Deus»*, n. 288, pp. 182-183.

133. LEON XIII, *Encíclica «Diuturni temporis»* de 5 de septiembre de 1898, ob. cit., n. 457, p. 338; S. PIO X, Rescripto del 19 de diciembre de 1806, n. 517, p. 392; Sda. Penitenciaria Apost., 5 de abril de 1949, n. 778, p. 622.

134. S. PIO X, *Encícl. «Ad diem illum»*; n. 489, p. 373.

135. *Encicl. «Iucunda semper»*, de 8 de septiembre de 1894, n. 414, p. 289.

136. S. PIO X, *Encícl. «Ad diem illum»*, n. 499, p. 372, haciendo suyas esas metáforas de San Bernardo.

137. *Encicl. «Magnae Dei Matris»*, de 8 de septiembre de 1892, ob. cit., n. 391, p. 260.

138. La Virgen fue llena de gracia no solamente en cuanto a su persona —en cuanto a su alma y en cuanto a su cuerpo, por redundancia del alma—, sino también en cuanto a todo el cuerpo místico

Por lo cual la Santa Iglesia la invoca con el nombre de Madre de la divina gracia y de la divina misericordia [139].

No es que la Virgen pueda ser causa principal de la gracia —pues eso es propio de sólo Dios [140]—; ni tampoco es causa física instrumental de la misma, como la Humanidad de Cristo y los Sacramentos de la Ley Nueva; sino únicamente causa moral, es decir, meritoria —durante su vida mortal— y deprecatoria —entonces, y ahora en el cielo—. Porque el mérito y la oración son causas morales, no físicas. Y ni uno ni otra, aunque sean de la Virgen, causan la gracia *ex opere operato*.

Pero esos grandísimos méritos suyos —*permagna merita*— son bastantes para que pongamos en ella nuestra esperanza, ciertos y seguros de obtener por su mediación cuantas gracias necesitamos de la clemencia y de la misericordia de Dios [141].

Por eso la Iglesia la llama con toda propiedad esperanza nuestra [142] y Madre de nuestra esperanza, porque espe-

---

de Cristo, por refluir y redundar su gracia a todos los hombres: «quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto quando habet tantum de gratia quod sufficit sibi ad salutem suam; sed maius quando haberet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum. Sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc est maximum, et hoc est in Christo et in Beata Virgine.

Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde in Cant. 4, 4: mille clypei, idest remedia contra pericula. pendent ex ea. Item, in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium. Et ideo ipsa, Eccli. 24, 25: in me omnis spes vitae et virtutis» (*Expositio salutationis angelicae,* edición crítica de I. F. Rossi, C. M., pp. 30-31. Piacenza, 1931).

139. Mater divinae gratiae (Letania lauretana); Mater misericordiae (Antif. Salve Regina). Apelaciones recogidas y repetidas con frecuencia por los Romanos Pontífices en su Magisterio. Véase la obra tantas veces citada *Documentos Marianos,* Indice de Materias, ad v. *Madre* (María, p. 873 a).

140. «Patet itaque abesse profecto plurimum ut nos Deiparae supernaturalis gratiae efficiendae vim tribuamus, quae Dei unius est» (San Pio X, *Encícl.* «*Ad diem illum*», ob. cit., n. 489, p. 372).

141. León XIII, *Encícl.* «*Iucunda semper*», ob. cit., n. 413, p. 289.

142. Antif. Salve, Regina; Pio XI, Breve Apost. de 20 de julio de 1925: «Voi dunque, come nostra Madre, siete la nostra avvocata, *la nostra speranza,* e noi gementi stendiamo a Voi le mani supplichevoli gridando: misericordia!» (*ob. cit.,* n. 583, p. 438); Pio XII,

mos en ella como en la Madre que quiere y puede ayudarnos y socorrernos en todo [143].

Ella es la esperanza del mundo [144], nuestra única esperanza [145], toda nuestra esperanza [146] después de Dios, como fuente soberana de esperanza después de El [147]. La Iglesia entera —todo el cuerpo místico de Cristo— pone en Ella, después de en Dios, toda su esperanza [148]. Es la medianera entre Cristo y nosotros —*ad Mediatorem mediatrix*— [149]. Nos trae a Cristo con todas sus gracias, y nos lleva a Cristo, Salvador nuestro. «Maria via est per quam vita Christi advenit, et per quam christiani accessum habemus ad vi-

---

Epist. Apost. «*Filialis christifidelium*», del 2 de agosto de 1948: «fiduciam in Eam, quae etiam *Spes nostra tam proprie vocatur*» (ibid., n. 777, p. 622).

143. Antif. Salve, Mater: *Mater spei*; PIO XII, *Encícl.* «*Auspicia quaedam*» del 1 de mayo de 1948, ob, cit., n. 776, que cita y hace suyas estas palabras de SAN BERNARDO: «Deus totius boni plenitudinem posuit in Maria, ut proinde *si quid spei in nobis est,* si quid gratiae, si quid salutis, *ab Ea noverimus redundare*» (p. 621. San Bernardo, *Sermón sobre la Natividad de la Virgen,* n. 6. ML. 183, 441). Y en su *Epist.* «*Mater spei*», del 24 de septiembre de 1945, dice el mismo Pontífice: «*Mater spei et gratiae* Deipara Virgo... tanta pollet apud Deum *potestate,* tanta fulget *bonitate,* ut miseriis nostris obvenire et *possit* et *velit*» (ob. cit., n. 776, p. 576).

144. INOCENCIO III, *Sermón sobre la Natividad de la Virgen,* ob. cit., n. 119, p. 55 a.

145. S, EFREN: «tu siquidem *unica spes nostra* es securissima et sanctissima *apud Deum*» (ob. cit., n. 564, p. 424). PIO XI: «*l' unica speranza mia*» (Breve Apostólico del 20 de mayo de 1925, ibid. n. 588, p. 440).

146. «Exaudiet utique Matrem Filius, et exaudiet Filium Pater. Filioli haec peccatorum scala, haec *mea maxima fiducia* est, haec *tota ratio spei meae.* Quid enim? Potestne Filius aut repellere aut sustinere repulsam, non audire aut non audiri Filius potest?» (SAN BERNARDO, *Sermón sobre la Natividad de la Virgen,* n. 7. ML. 183, 441).

147. «*Fonte sovrana di speranza* e madre di grazia» (LEON XIII, Alocución del 6 de mayo de 1896. ob. cit., n. 440, p. 315). «Iddio è tutto: egli é redenzione, misericordia, salvezza, beatitudine; ma *dopo di lui, la Vergine Madre sua*» (ibid).

148. «Quamobrem mirum non est si Ecclesia *omnem suam spem, post Deum, in Virgine potenti nullo non tempore collocarit*» (PIO XI *Epist.* «*Cum valde*», del 20 de febrero de 1929, ob. cit., n. 610, p. 451).

149. LEON XIII, *Encicl.* «*Fidentem piumque*», del 20 de septiembre de 1896, ob. cit., n. 444, p. 320).

tam. Per ipsam eos suscipiet qui per ipsam datus est nobis» [150].

b) *Particulares: los ángeles y los santos*

Otra causa moral y ministerial de las gracias que recibimos de Dios son los méritos y las oraciones de los ángeles y de los santos. Los méritos de las almas santas que viven todavía entre nosotros y los méritos que tuvieron los ángeles y los santos del cielo cuando eran viadores: pero especialmente las oraciones de todos ellos, por las que interceden por nosotros ante el divino acatamiento y le ofrecen sus méritos y sacrificios para actualizar la redención de Cristo en su cuerpo místico que es la Iglesia (Colos. 1, 24).

Porque no solamente nos ayudan las oraciones de los santos, sino también sus méritos. Y así pide la Iglesia que nos ayuden los méritos de San José y que por su intercesión nos conceda Dios lo que nosotros no podemos obtener por nuestra débiles fuerzas: Beati Patriarchae Joseph... *meritis* adiuvemur [151]; da Joseph *meritis* sidera scandere [152]. Lo cual no es privativo suyo, sino que también se extiende a todos los demás santos.

Todos pertenecemos al mismo cuerpo místico de Cristo: los santos del cielo y de la tierra, las almas del purgatorio y los que todavía peregrinamos en busca de la patria celestial. Y como miembros de ese cuerpo, nos influímos y ayudamos mutuamente unos a otros. Es el dogma de la Comunión de los santos, que profesamos en el Credo.

Orad los unos por los otros —dice el Apóstol Santiago—, para que os salvéis. Porque la oración fervorosa del justo tiene mucho poder. Elías era hombre como nosotros, y oró para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra por espacio de tres años y medio: y de nuevo oró, y envió el cielo la lluvia, y produjo la tierra sus frutos (Jac. 5, 16-18).

Todas las oraciones, por muy privadas y ocultas que

---

150. V. CONTENSON, O. P., *Theologia mentis et cordis*, lib. 10, dissert. 6, cap. 1, in fine, t. II, p. 179 a. Lyon, 1687.
151. Misal y Breviario Romanos, Misa y oficio de San José.
152. Breviario Romano, himno de primeras vísperas.

sean, son de un gran valor, y aprovechan muchísimo —*multopere*— a todo el cuerpo místico de Cristo, en el cual todo es útil y provechoso. Cuanto de bueno y santo hace cada uno de sus miembros, redunda en provecho de todos por la ley de la solidaridad o de la comunión de los Santos [153].

Negar, pues, que las oraciones de los santos nos ayudan para resistir y vencer las tentaciones de pecar, para progresar en la virtud y para alcanzar la vida eterna, es contra el dogma de la Comunión de los Santos [154].

Lo mismo que en nuestro cuerpo natural se influyen y ayudan mutuamente unos miembros a otros, parecidamente en el cuerpo místico de Cristo se ayudan, influyen y favorecen recíprocamente unos a otros. Nada se pierde, sino que todo se aprovecha [155].

De ese modo podemos y debemos esperar en los méritos y en las oraciones de los santos como intercesores y abogados nuestros ante el Dios de las misericordias, para que nos conceda las gracias que necesitamos en orden a la consecución de la vida eterna. Ellos mismos —por ejemplo, Santo Domingo de Guzmán—, al dejar este mundo, nos prometen ayudarnos más poderosamente desde el cielo. Y en este sentido, sus oraciones ayudan y cooperan a nuestra santificación y a la realización efectiva de la predestinación [156].

No todos, sin embargo, ayudan en el mismo grado, sino según su valimiento ante Dios —que responde a su grado de santidad— y según la devoción con que nos encomendamos a ellos e imploramos su intercesión. Entre ellos destaca sin duda San José después de la Sma. Virgen, por haber sido su esposo y su sostén y por haber custodiado y defendido al Niño Jesús. Es decir, por su intimidad prolongada con Jesús y María, por el amor recíproco con que se

---

153. PIO XII, *Encicl.* «*Mystici corporis*», AAS. 35 (1943) 236.

154. SANTO TOMAS, *in IV Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 6, qla. 2c, ed. F. Moos nn. 685-686.

155. «Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur» (SANTO TOMAS, *In Symbolum Apostolorum*, art. 10. Opuscula theol. t. II, ed. R. SPIAZZI, O. P., n. 987, p. 213. Turín-Roma, 1954).

156. SANTO TOMAS, *in I Sent.*, d. 41, a. 4; *Summa theol.* I, 23, 8; I-II, 114, 6 ad 2; II-II, 17, 4.

correspondían y por los oficios de guardián y protector que ejerció con ambos. Amor e intimidad que no se acabaron con la vida presente, sino que, perfeccionados, se continúan en el cielo. Por eso Pío IX lo declaró Patrono de la Iglesia universal, y León XIII le asoció a la devoción rosariana de la Virgen [157]. María y José son inseparables de Jesús, asociados como están, por ser lo que eran, con los misterios de su vida, pasión y muerte, en los que está la fuente de todas las gracias y el motivo principal de nuestra esperanza.

Sabido es el consejo de Santa Teresa a sus monjas: «aunque tenga muchos santos por abogados, séalo patricular de San José, que alcanza mucho de Dios» [158].

Lo había experimentado ella misma. «Tomé —dice— por abogado y señor al glorioso San José, y encomendéme mucho a él. Vi que así de esta necesidad como de otras mayores de honra y pérdida de alma, este padre y señor mío me sacó con más bien que yo le sabía pedir. No me acuerdo hasta ahora haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer.

Es cosa que espanta las grandes merecedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado Santo, de los peligros que me ha librado así de cuerpo como de alma. Que a otros santos parece les dio el Señor gracia para socorrer en una necesidad; de este glorioso Santo tengo experiencia que socorre en todas, y que quiere el Señor darnos a entender que así como le fue sujeto en la tierra —que como tenía nombre de padre siendo ayo, le podía mandar—, así en el cielo hace cuanto le pide» [159].

Pero además de los santos, abogados e intercesores nuestros, nos envía Dios a sus ángeles, como agentes y ejecutores suyos en la obra de nuestra salvación eterna (Heb. 1, 14). Los cuales oran continuamente por nosotros ante

---

157. Véase LEON XIII, *Encíclica «Quanquam pluries»*, del 15 de agosto de 1889, sobre el Patrocinio de San José y de la Santísima Virgen. Acta, ed. cit., t. II pp. 250-260.
158. *Avisos*, n. 65. Obras, ed. Silverio, p. 1061. Burgos, 1922.
159. *Vida*, cap. 6, n. 6, ibid. p. 35.

Dios (Apoc. 8, 3) y presentan nuestras súplicas ante el divino acatamiento (Tobías, 12, 12; Act. 10, 3).

Sobre todo los ángeles de la guarda, dándonos a cada uno el suyo, para que nos acompañe, nos proteja y nos ayude durante toda la vida, desde el primero al postrer instante. Nos encomienda a su custodia para que nos guarden en todos nuestros caminos, y nos lleven en sus manos para que no tropecemos en ninguna piedra (Psalm. 90, 11-12).

En contra del demonio tentador, tenemos el ángel protector. Si aquél es un león furioso que da vueltas en torno nuestro para devorarnos (I Pet. 5, 8), éste se encuentra siempre a nuestro lado para protegernos y librarnos de sus garras (Psalm. 33, 8).

Y el ángel de la guarda es muchísimo más inteligente y poderoso que el demonio. Nos descubre sus ardides, nos enseña el modo de contrarrestarlas y con su ayuda logramos salir siempre victoriosos [160]. Quedará vencido para siempre (Apoc. 12, 7-11).

La Liturgia romana confiesa esto mismo en el Oficio y Misa de los ángeles custodios y de San Miguel Arcángel. Dada nuestra fragilidad y los asaltos del demonio para perdernos, nos ha dado a cada uno el Padre celestial un ángel protector, para que con su ayuda no sucumbamos en la lucha, sino que consigamos la victoria [161].

Y terminada la Misa, rezan los sacerdotes esta oración compuesta por León XIII: Arcángel San Miguel, defiéndenos en la batalla y sé nuestra ayuda contra la malicia y las asechanzas del demonio. Que le impere Dios omnipotente, para que tú, por su virtud, arrojes y encierres en el infierno a Satanás y a sus malignos secuaces que circulan por el mundo con intención de perder las almas.

Todos y cada uno de estos ministros y ejecutores de la divina providencia y misericordia son de suyo una poderosa ayuda para obtener de Dios las gracias que necesitamos.

---

160. Catecismo Romano, IV. P., cap. 9, nn. 6-9, pp. 608-610. París, 1912.

161. Breviario Romano, Oficio de los Angeles custodios, himnos de vísperas y laudes, y oración; Oficio de San Miguel arcángel, oración.

Pero todavía es muchísimo mayor cuando todos ellos juntos —ángeles y santos, con la Sma. Virgen a la cabeza, como Reina y Señora de unos y otros— ruegan e interceden por nosotros. Este clamor de todo el cuerpo místico celestial de Cristo por la parte que todavía sufre y lucha sobre la tierra, para que no se separe de él, sino que le esté siempre unido en tiempo y eternidad, hace tanta fuerza en el corazón de Dios, que no puede dejar de escucharlo. Por eso la Iglesia suplica a Dios que multiplique sobre nosotros su misericordia y derrame a torrentes su gracia, en proporción al número incalculable y a la calidad de nuestros abogados e intercesores [162].

Pero es evidente que todo ese inmenso poder de intercesión y de méritos les viene a todos de la fuente originaria, que es Cristo, Dios y hombre verdadero, como a sarmientos y miembros suyos (Joan. 15, 5; Ephes. 4, 15), pues El es cabeza de todos como Dios y como hombre [163]. Y El mismo nos dijo que el Padre nos concedería todo lo que le pidiésemos en su nombre (Joan. 14, 13; 15, 16; 16, 23-26), porque le oye siempre (Joan, 11, 41-42; Heb. 5, 7). Por lo cual la Iglesia termina siempre sus oraciones y súplicas invocando el nombre y los méritos de Cristo: *per Christum Dominum nostrum.*

No merecen ni piden los miembros separados de su Cabeza, sino unidos con ella y en nombre de ella. Gracias a eso, tienen fuerza y valor impetratorio. Pide y merece más Cristo por la boca y por las obras de los santos que ellos mismos, porque obra en ellos para que obren, y su Espíritu les mueve a pedir lo que conviene con gemidos inenarrables (Rom. 8, 26).

Perfectamente incorporados a Cristo y vivificados por

---

162. «*Multiplica* super nos misericordiam tuam» (Breviario Romano, Fiesta de todos los Santos, oración de primeras vísperas); «*multiplicatis intercessoribus largiaris*» (ibid., oración de laudes), «*turbam magnam* quam dinumerare nemo poterat» (antif. primera de laudes); «tuae propitiationis *abundantiam*» (oración de laudes).

163. PIO XII, *Encíclica «Haurietis aquas»* AAS. 48 (1956) 337, 352 «*Mystici corporis*», AAS. 35 (1943) 214. Cita y hace suya la doctrina de SANTO TOMAS en sus Cuestiones disputadas De Veritate, 29, 4; y en sus *comentarios sobre la Epistola a los Efesios*, cap. 1, lect. 8, n. 69.

El, los ángeles y los santos del cielo y de la tierra viven más bien en Cristo y por Cristo que en sí y por sí mismos. E igualmente sus méritos son —o fueron— en Cristo y por Cristo más bien que en sí y por sí. Y a este tenor hacen sus oraciones y súplicas en favor de los pecadores y de los viadores, más bien en Cristo y por Cristo que en sí y por sí mismos [163].

Es equivalentemente lo que decía Cristo a sus discípulos anunciándoles las persecuciones y las citaciones ante los tribunales de sus perseguidores: no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo que habla en vosotros (Mt. 10, 19-20).

Y en cuanto a las causas instrumentales físicas de la gracia, es claro que toda su fuerza productiva les viene de Dios —de la divinidad—, que es la causa primera y principal de la misma. Porque es propio del instrumento como tal recibir su virtud operativa de la causa principal a quien está subordinado, que además lo eleva y mueve o aplica para producir el efecto propio de esa misma causa.

La fuente, pues, de toda gracia y el fundamento de toda esperanza cristiana es solo Dios: la Humanidad de Cristo y los Sacramentos de la Ley Nueva son instrumentos de la gracia y apoyos secundarios de nuestra esperanza. A ellos se agregan los méritos y las oraciones de los ángeles y de los santos como causas morales ministeriales de una y otra, que mueven el corazón de Dios a darnos largamente los auxilios de su gracia [164].

El motivo principal de nuestra esperanza es sólo Dios con su omnipotencia auxiliadora: todo lo demás que puede contribuír a robustecerla y aumentarla, es siempre secun-

---

163. En este sentido, parodiando la palabra del Apóstol «más bien que yo es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2, 20), escribe CAYETANO: según eso, «verissime dicere possum: mereor ego, iam non ego, meretur autem in me Christus; ieiuno ego, iam non ego, ieiunat autem in me Christus. Et sic de aliis operibus voluntariis quas Christi membra viva exercent propter Deum» (*De fide et operibus adversus lutheranos*, cap. 9. Opuscula, p. 434. Turín, 1582).

164. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.* I-II, 112, 1; III, 62, 1.

dario y dependiente del principal. De él únicamente recibe toda su potencia auxiliadora, como instrumento o ministro suyo.

No ponemos, pues, nuestra esperanza en el hombre ni en ninguna cosa creada por alta y poderosa que sea, como en su motivo principal, sino en solo Dios. Pero bajo Dios y a sus órdenes, como instrumentos y agentes suyos, la ponemos secundariamente, como en un apoyo anejo, aunque en distinto grado, en la Humanidad de Cristo y en los Sacramentos, en las gracias ya recibidas y en nuestros propios méritos con ellas adquiridos, en los méritos e intercesión de la Sma. Virgen y de San José, de los Angeles —particularmente del ángel custodio de cada cual—y de los santos del cielo y de la tierra [165].

Esa diferencia de motivo principal y secundario aparece claramente en las oraciones de la Iglesia. A Dios Padre, a su Hijo Jesucristo, al Espíritu Santo, a toda la Santísima Trinidad, pide misericordia —*miserere nobis*—; a la Sma. Virgen, a los ángeles y a los Santos, pide oraciones —*ora* pro nobis, *orate* pro nobis—.

De esta manera la divina providencia sobrenatural se extiende poderosa del uno al otro extremo de nuestra vida y lo gobierna todo con suavidad (Sap. 8, 1). En su ejecución y aplicación emplea la cooperación de las causas segundas —creadas— como agentes y ministros a sus órdenes, comunicándoles su poder y moviéndolos eficazmente al exacto cumplimiento de sus oficios respectivos. Lo hace así en el orden natural, y proporcionalmente también en el sobrenatural. Todo lo dispone suave y eficazmente para el bien de sus elegidos (Rom. 8, 28-39).

Su providencia paternal, misericordiosa y omnipotente, es el fundamento radical de nuestra esperanza. El, Padre, Redentor y Omnipotente, tiene cuidado de nosotros (Mt. 6, 25-34; 10, 28-33). Podemos, pues, y debemos ponernos en sus manos con plena y absoluta confianza.

---

165. «Vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis (Jer. 17, 5), non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo» (SANTO TOMAS, *Summa theol.* II-II, 25, 1 ad 3).

Santo Tomás ha subrayado con vigor ese motivo de nuestra esperaza [166]. No esperamos en los que no se cuidan ni se interesan de nosotros, ni en los que no quieren o no pueden ayudarnos y protegernos. Pero esperamos en Dios, que cuida de nosotros y quiere ayudarnos en todo como Padre, y puede hacerlo con toda eficacia, porque es nuestro Padre celestial, Creador de cielos y tierra, que todo lo puede [167].

Conforme a lo cual reza la Iglesia: Oh Dios, cuya providencia nunca falla, suplicámoste que nos libres de todo mal y nos concedas todo bien [168].

Providencia misericordiosa y omnipotente, que se manifiesta particularmente después de la muerte redentora de

---

166. *Compendium theologiae,* II. P., cap. 4, ed. cit., nn. 550, 533, p. 127, 128; cap. 6 nn. 562-564, p. 130.

167. A propósito de las palabras del Salmo 20 8: quoniam rex sperat in Domino et in misericordia Altissimi, escribe el Santo: «*tria* sunt quae debent movere ad sperandum in Domino.

Primo, divina *providentia.* Homo non consuevit sperare in illis ad quos sui cura non pertinet. Ad Deum autem pertinet cura nostra. Ideo dicit, sperat in Domino, cuius est gubernare.

Secundum est *misericordia.* Misericordia eius a progenie in progeniem timentibus eum (Luc. 1, 50).

Tertium est *potestas.* Et ideo dicit: Altissimi. Psalm. 90, 1-2: qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei caeli commorabitur. Dicet Domino: susceptor meus es tu et refugium meum; Deus meus sperabo in eum» (*In Psalm.* 20, ed. cit., fol. 24rb).

Y sobre el Salmo 30, 15-16: ego autem in te speravi, Domine. Dixi: Dominus meus es tu; in manibus tuis sortes meae, dice: «Ratio spei *duplex* assignatur. Una, *ex cura et providentia Dei.* Alia, *ex potestate eius.*

Confidit ergo in eo. *Primo, quia commissus divinae curae et a Deo susceptus.* Deus enim ex sua virtute curam habet universorum. Sap. 12, 13: non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus. Item, eiusdem 14, 3-4: tua autem, Pater, providentia gubernat, quoniam dedisti in mari viam et inter fluctus semitam firmissimam, ostendens quoniam potens est ex omnibus salvare, etiam si sine arte aliquis adeat mare. Unde Deus omnium, specialiter tamen aliquorum, habet curam. I Pet. 5, 7: omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. Et ideo specialiter Deus est eorum. Et ideo dixit: speravi in te, quia Deus meus es tu.

Secundo, ex potestate, quia, nisi esset potens, deficeret spes. Sed non ita de Deo sentit. Unde ait: in manibus tuis sortes meae, idest omnia bona, quae mihi donantur, sunt in potestate tua» (ob. cit., fol. 36vb-37ra).

168. Misal Romano, domínica séptima después de Pentecóstés.

Cristo, en la que venció al mundo y al demonio, y nos da torrentes de gracia para vencer las tentaciones de la carne y para caminar fuertes, alegres y seguros hacia la vida eterna [169].

169. «Post passionem Christi humana conditio est multum immutata. Quia, iam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare. Paenae etiam aeternae pro peccatis personalibus debitae, per fidem passionis Christi remittuntur; et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur. Daemones etiam reprimuntur virtute passionis Christi ,ut non possint tam violenter tentare. Fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus. Gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum» (SANTO TOMAS, *De Verit.* 29, 7 ad 10).

CAPITULO TERCERO

El sujeto de la esperanza

Por lo dicho hasta aquí es fácil ver cuál es el sujeto de la esperanza teologal. Y entendemos por *sujeto* tanto la persona *que* espera como la persona *para quien* espera. La primera se llama, en términos escolásticos, subiectum *quod*; la segunda, subiectum *cui*.

§ I

SUJETO "QUOD": LA PERSONA "QUE" ESPERA

Y digo *persona*, es decir, una sustancia racional o intelectual, como el hombre o el ángel, no cualquier ser irracional o la creación irracional entera, como algunos piensan, interpretando arbitrariamente las palabras del Apóstol en su Epístola a los Romanos: las criaturas gimen por verse libres de la corrupción que siguió al pecado y anhelan la manifestación de los hijos de Dios (Rom. 8, 19-22).

Simple figura retórica —prosopopeya o personificación de los anhelos y gemidos de los mismos hijos de Dios, como si en ellos participasen también los seres irracionales—, para expresar lo profundo y ardiente del deseo ansioso de dichos hijos. Como si dijera: lo sienten hasta las piedras.

Asociación, por prosopopeya, de las criaturas irracionales a sus propios anhelos y esperanzas [1].

Porque, siendo el objeto propio de la esperanza teologal la vida eterna, que consiste en la visión y frución de Dios [2], de la que son incapaces las criaturas irracionales, no pueden ser éstas el sujeto *quod* de tal esperanza —el sujeto *que* espera—.

1.—*Persona viadora.*

El sujeto, pues, que espera tiene que ser una persona creada [3]. Y, además, en estado de viadora o viandante hacia la vida eterna, lo mismo que el sujeto de la fe teologal. Una vez que se llega a la visión facial y perfecta de Dios, desaparece el conocimiento oscuro e imperfecto —*in aenigmate*— de la fe (I Cor. 12, 9-12). Porque la fe es de lo que no vemos o no poseemos plenamente. Y lo mismo la esperanza (Rom. 8, 24-25; Heb. 11, 1).

Por eso Benedicto XII definió que la visión facial y la fruición de la divina esencia excluyen de los bienaventurados los actos de fe y de esperanza estrictamente teologales [4].

---

1. Cf. A. VIARD, O. P., *Expectatio creaturae* (Rom. 8, 19-22), en «Revue Biblique», 59 (1952), 337-354, especialmente pp. 342, 344, 346, 347, 352, 353. En la Escritura abundan los ejemplos de prosopopeya, verbi gracia en Psalm. 95, 11-12; 113, 4-6.

2. BENEDICTO XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus», D. n. 530.

3. Es de suyo evidente que Dios —persona increada— no espera ni puede esperar, porque El es su misma bienaventuranza por esencia, y para Dios nada hay futuro.

4. «Visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis —las almas de los bienaventurados— evacuant, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes» (Constit. citada, D. n. 530).

En las ediciones del Enchiridion de Denzinger se lee *propriae*. Lo corregimos por el adverbio *proprie*, que exige todo el sentido del período y confirma la historia de su redacción.

De leerse propriae —adjetivo—, habría que referirlo a *in eis*, y eso equivaldría a decir que desaparecen los actos de la fe y de la esperanza teologales en cuanto que son virtudes *propias* de los bienaventurados. Lo cual es mucha verdad, porque ciertamente no quedan excluídos los actos de esas virtudes pertenecientes a los no bienaventurados. Pero no es ese el sentido de la definición, sino que se excluyen dichos actos *propiamente* teologales, sea lo que fuere de otros

Y lo mismo cabe decir de sus hábitos o virtudes. Porque durando siempre e ininterrumpidamente por toda la eternidad dicha visión y fruición, quedan excluídos para siempre los actos propiamente teologales de la fe y de la esperanza cristiana, y, por consiguiente, carecen totalmente de razón de ser sus hábitos o virtudes correspondientes. Un hábito operativo que no puede obrar nunca, es un contrasentido [5]. Tiene que desaparecer por inútil. No está definido expresamente como lo anterior, y por eso no es de fe católica, pero sí es teológicamente cierto, como necesariamente deducido de esa verdad de fe.

Según esto, es de fe católica que los ángeles y los santos del cielo no esperan con esperanza propiamente teologal, es decir, no ejercen actos de esperanza propiamente teológica. Y teológicamente cierto —demostrado— que tampoco conservan el hábito —o la virtud— de la esperanza teologal [6].

---

actos de fe y de esperanza no propiamente teologales, sino de otro género, como de hecho admitían comúnmente los teólogos respecto de Cristo hombre y consiguientemente de las almas bienaventuradas.

Para no condenar, pues, ese común parecer, se empleó el adverbio *proprie,* restringiendo la definición a ese sentido propia y estrictamente teologal, es decir, respecto de Dios o de la misma vida eterna.

Sabido es que Benedicto XII, que ya se había ocupado detenidamente de este asunto siendo cardenal y escrito sobre él una obra monumental, se retiró al Castillo de Pont-de-Sorges con 19 maestros y numerosos cardenales para estudiarlo más a fondo antes de pronunciar su definición. Allí estuvieron todos trabajando durante tres meses largos.

El Papa les propuso a examinar doce preguntas, una de las cuales —la nona— era la siguiente: «an in animabus sanctis, quae Dei visionem et fruitionem habent, remaneant actus fidei et spei prout sunt virtutes theologicae *proprie acceptae,* cum talis fides sit de non apparentibus et de non visis, et spes de non habitis» (Relación abreviada de una de sus consultas, según el manuscrito 81. 5 Aug. 2.° fol. 6r-7r, de la Biblioteca de Wolfenbüttel, publicada por el P. TOMAS KAEPPELI, O. P., *Le procés contre Thomas Waleys, O. P.*, p. 87. Roma, 1936.

La respuesta negativa fue unánime. «Ad huiusmodi quaestionem respondent omnes magistri quod non» (ibid). Y en ese sentido se redactó la definición.

5. «Dicere enim quod habitus remaneat et actus nullo modo, videtur *absurdum,* quia habitus nihil est aliud quam habilitas ad actum» (SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 31, q. 2, a. 4c, ed. cit., n. 151).

Dicha esperanza no se da ni puede darse en los que ya llegaron al término y están definitivamente fijados en él. Porque, si ese término es feliz y dichoso, ya poseen la realidad y son plenamente comprehensores. «Cum enim res venerit, spes non erit; tamdiu quippe vocatur spes quamdiu nondum tenetur res. Cum venerit quod videamus, spes non erit, quia res erit» [7]. Y si es desdichado e infeliz como el de los condenados del infierno, no tienen siquiera la posibilidad de liberarse, y por eso carecen de toda esperanza (Prov. 11, 7; Sap. 5, 14-16). In inferno *nulla est redemptio* [8]. Sobre su puerta están escritas estas palabras: *lasciate ogni speranza, voi ch' entrate* [9].

Y como las personas creadas puramente espirituales —intelectuales— están ya en su término definitivo feliz —los ángeles— o desdichado —los demonios—, resulta que sólo pueden ser sujeto, ahora, de esa esperanza las personas humanas —racionales— viadoras. Las almas del purgatorio desde luego [10], y los cristianos que viven en este mundo.

Porque, para tener esperanza teologal, es imprescindible poseer la fe cristiana. Quien no cree en el Dios cristiano, tampoco espera en El. La oración, que es una manifestación de la esperanza (Psalm. 61, 9), supone previamente la fe (Rom. 10, 14). Por eso el Apóstol llama a los gentiles —a los infieles— sin Dios y sin esperanza (Ephes. 2, 12; I Thes. 4, 13). El primer paso hacia Dios es por la fe (Heb. 11, 6).

Y su demostración no admite réplica: «ubi *non potest esse actus,* ibi *non est habitus*; sed in patria *non potest esse actus spei,* qui respicit beatitudinem *non habitam*; ergo *ibi non potest esse habitus spei*» (Quaest. disp. *De spe,* 4 ad 11).

6. Una exposición más amplia y razonada dimos en otra parte, *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia,* pp. 12-21. Friburgo (Suiza) 1940.

7. S. Agustín, *Sermones post maurinos reperti,* ed. G. Morin, O. S. B., pp. 134, 7-13. Roma, 1930.

8. Breviario Romano, Maitines de difuntos, resp. de la lección séptima.

9. Dante Alighieri, *La divina comedia,* Infierno, canto III, v. 9. p. 11. Milán, 1904.

10. León X, contra Lutero, D. n. 778.

Todo el que cree, puede y debe esperar, aunque de hecho se den casos de creyentes que no esperan. La simple desesperación no excluye necesariamente la fe teologal, sino que es compatible con ella [11].

2.—*Cristo en cuanto Hombre y como viador.*

Más complejo es el caso de la Humanidad de Cristo, o sea, de Cristo en cuanto hombre [12], el cual, mientras vivió en este mundo, era simultáneamente viador y comprehensor. Comprehensor, en cuanto a su alma como espíritu, es decir, según su cara superior que mira a Dios; viador, en cuanto a su alma como alma, esto es, según su cara inferior que mira al cuerpo y lo informa y vivifica como forma suya sustancial [13].

Porque en cuanto espíritu y como mente vuelta hacia Dios, lo veía cara a cara desde el primer instante de la encarnación o de su ser de hombre en las entrañas de la Virgen María. Y en cuanto alma o como forma sustancial vuelta hacia el cuerpo, era pasible como el mismo cuerpo, y no poseía todavía sus dotes gloriosas. Era, pues, bienaventurado de hecho en cuanto a lo primero, y a la vez no bienaventurado en cuanto a lo segundo, sino en camino de serlo después de su muerte y resurrección.

No hay explícitamente definición alguna dogmática de que Cristo en cuanto hombre fuera comprehensor o gozase de la visión beatífica antes de su resurrección, pero esa doctrina se encuentra en el Magisterio ordinario de la Igle-

---

11. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.* II-II, 20, 2. De ello nos ocupamos largamente en *De certitudine spei christianae,* pp. 45-46. Salamanca, 1938; *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia,* pp. 33-80.

12. No se trata evidentemente de Cristo en cuanto a su naturaleza divina —en cuanto Dios—, porque Dios no es sujeto de esperanza; ni tampoco en cuanto a su persona, que es única y divina —la persona del Verbo—, sino únicamente en cuanto a su naturaleza humana —en cuanto hombre—.

13. Véase SANTO TOMAS, Quaest. disp. *De anima,* a. 2c. in fine, y ad 2, 12, 13, 18, 19; *in Psalm.* 10, ed. cit., fol. 12 va; *in III Sent.* dist. 15, q. 2, a. 1, qla. 3 ad 3, n. 84; *de Verit.,* 10, 11 ad 3; 26, 10 ad 14-15; *Summa Theol.* III, 15, 10; 34, 4; *Comp. theol.* I. P., cap. 231, ed. cit., n. 489.

sia y es común en todas las escuelas teológicas. Lo cual se equipara a una definición, o está muy cerca de ella [14].

Benedicto XV aprobó el Decreto del Santo Oficio —5 de junio de 1918—, según el cual no es seguro decir que Jesucristo, mientras vivió entre nosotros, no tuvo la visión beatífica (D. n. 2183). Y Pío XII la da por cierta e indiscutible, enseñándola como doctrina católica [15].

Por eso teólogos gravísimos, como Báñez, la dan como de fe [16], o, por lo menos, como muy cercana a ella [17].

Como quiera que sea, lo cierto es que la tuvo desde el primer instante de su concepción y durante toda su vida terrestre, incluso durante su pasión —que la tiene después de su resurrección y ascensión a los cielos, es de fe divina y católica—. Y esto solo basta para excluir de El toda esperanza teológica propiamente dicha, por carecer de objeto propio y principal —la bienaventuranza eterna como futura y aún no poseída de hecho—; y no poder ejercitar nunca el acto propio y teológico de esperar, por ser éste incompatible con el acto de visión y de fruición de la divina esencia, que siempre tuvo y tiene sin interrupción alguna, exactamente como los ángeles y las almas santas de los bienaventurados. Consiguientemente, no tuvo tampoco el hábito o la virtud de la esperanza teologal, por ser inútil un hábito operativo radicalmente inoperante.

Tampoco tuvo la fe teologal por la misma razón. La perfección de Cristo - Hombre como comprehensor es in-

---

14. Cf. Conc. Vaticano, D. n. 1792.

15. «*Per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptus, fruebatur,* omnia mystici corporis membra continenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutifero amore» (*Encícl. «Mystici corporis»*, AAS. 35 (1943) 231).

16. «Secundum fidem certum est quod illa anima fuit beata a principio suae creationis» (*Comentarios a la Tercera Parte de la Suma Teol. de Santo Tomás*, 9. 7, a. 4. Curso de 1571-1572. Edic. del P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P., p. 169. Salamanca, 1951).

Y en el Curso de 1589-1591 repetía lo mismo: «de fide est quod a principio suae conceptionis habuit plene fruitionem divinam» (ibid. p. 664).

17. D. PETAU, S. J., *Dogmata Theol., De Incarnatione Verbi Dei,* lib. 11, cap. 4, nn. 2, 7-8, ed. Vives, t. 6, pp. 431, 433-434; FRANC. SUAREZ S. J., *in III P. Summae theol.*, disp. 25, sect. 1, n. 6. Opera, ed. Vives, t. 17, p. 672 b.

compatible con la imperfección esencial de esas dos virtudes, que son de Dios no visto ni poseído tal como es en sí mismo. No era Cristo viador respecto a Dios mismo y según su razón superior —su alma como espíritu—, sino verdadero comprehensor. En cambio, esas dos virtudes teologales propia y estrictamente dichas son exclusivas del hombre viador según esa misma razón superior, es decir, respecto de Dios en sí mismo.

No pueden, pues, coincidir en el mismo sujeto —Cristo— según ese mismo aspecto o razón formal estrictamente teológica. Cristo no es viador en el mismo sentido o bajo el mismo aspecto en que es comprehensor. Se oponen diametralmente bajo ese aspecto formal teológico, y, por tanto, se excluyen mutuamente del mismo sujeto. Quien ve a Dios cara a cara y le posee, no espera verlo, porque ya lo tiene. *Quod enim videt quis, quid sperat*?. *Quod non videmus, speramus.* (Rom. 8, 24-25).

Una esperanza tal, no lo sería sino por antífrasis. Sería una esperanza que no espera. *Spes quae videtur non est spes* (Rom. 8, 24). No es esperanza, sino realidad. *Non est spes, sed res* [18].

Cristo, pues, en cuanto comprehensor, era perfectamente bienaventurado —veía a Dios cara a cara y gozaba de esa visión—, y consiguientemente carecía de toda esperanza propia y estrictamente teologal, lo mismo que los demás bienaventurados.

Pero a la vez era viador respecto a otros objetos secundarios de la esperanza, esto es, respecto de la resurrección, ascensión y glorificación de su propio cuerpo físico, de su exaltación como Hombre sobre todas las criaturas, de su reinado sobre todas ellas y de su sesión a la diestra del Padre; y respecto también del desarrollo, conservación y plenitud de su cuerpo místico, que es la Iglesia, y sólo se se alcanzará al fin de los tiempos, cuando todo le estará sujeto y Dios sea efectivamente todo en todas las cosas: *omnia in omnibus* (I Cor. 15, 28).

¿Tendría, pues, esperanza respecto de todo esto cuando vivió entre nosotros? ¿La tendrá todavía en el cielo res-

---

18. SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 91, n. 1. ML. 37, 1171.

pecto de todo su cuerpo místico y de cada uno de sus miembros? Porque respecto de su cuerpo físico y personal, es claro que no la tiene después de su gloriosa resurrección y ascensión a los cielos. Como tampoco la tendrá respecto de su cuerpo místico después que se acabe el mundo y quede terminada definitiva y efectivamente la obra de la redención.

Es doctrina tradicional y comunísima en teología que Cristo esperó de alguna manera todo eso cuando era viador entre nosotros. No ciertamente con esperanza teologal propiamente dicha [19], sino con otra clase de esperanza. Por-

---

19. El término, virtud *teologal,* se empleó por primera vez en el siglo XII. Lo usa ya HUGO DE SAN VICTOR en su opúsculo *De fructibus carnis et spiritus* (ML. 176, 999), y llegó a ser corriente desde las primeras décadas del siglo XIII. Su aparición responde al problema de la división o clasificación de las virtudes. Unas son naturales, adquiridas, civiles o políticas; otras, sobrenaturales, infusas, católicas. Aquéllas pueden darse en los paganos y en los judíos; éstas no se dan más que en los fieles católicos. Pero ese nombre de virtudes *católicas,* que empleaban los de la escuela de Gilberto Porretano, fue pronto sustituído por el de virtudes *teologales,* que llegó a imponerse en las escuelas del siglo XIII.

Denominación tomada en primer término de su origen o causa eficiente, que es solo Dios por infusión —virtudes infusas, divinas—.

Consiguientemente, de su fin o causa final, que no es algo humano, individual o social, como el de las virtudes naturales o adquiridas por nuestro propio esfuerzo, sino Dios solo. como ordenadas a la consecución de nuestro último fin, que está en solo Dios.

En tercer lugar, porque no conocemos su existencia y naturaleza por las fuerzas de nuestra razón natural, sino únicamente por la fe o revelación divina. Y por eso no hablan ni tratan de ellas los filósofos, sino solamente los teólogos. Son virtudes teologales, porque de ellas no se trata más que en teología.

Por último, se denominan así por parte de su objeto propio o causa formal, porque recaen propiamente sobre el mismo Dios, no sobre las criaturas, como ocurre con las virtudes morales o cardinales. Es decir, que, aunque se extiendan a las cosas creadas, no lo es principal sino secundariamente. Primordial y esencialmente no recaen sino sobre Dios (Cf. SANTO TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 62, 1).

Y esto es lo propio y exclusivo de la fe, de la esperanza y de la caridad, que por eso mismo se llaman por antonomasia virtudes *teologales,* Porque, según las tres primeras razones, pudieran también llamarse teológicas todas las virtudes o hábitos infusos —virtudes morales infusas, ciencia infusa, dones del Espíritu Santo—: mas no según la cuarta, que es la verdaderamente formal y específica, puesto

que la Escritura dice expresamente que esperó en el Padre y confió en El.

El Salmo trigésimo, ciertamente mesiánico —puesto que el mismo Jesucristo se aplicó e hizo suyo uno de sus versículos: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu

---

que se toma del objeto formal especificativo, tanto terminativo —*quod*— como motivo —*quo*—.

Estas, pues, son las virtudes teologales propiamente —*proprie*— dichas, no las demás infusas o sobrenaturales, que no pueden llamarse teologales más que por razones comunes —*communiter*— y extrínsecas —causa eficiente y final de su ser y conocer—.

Y aquellas mismas no son teologales propiamente dichas por razón de sus objetos secundarios y creados —que no son Dios, sino algo distinto de El—, sino únicamente por razón de su objeto primario e increado, que es solamente Dios. Esos objetos creados y secundarios son puramente materiales y más o menos accidentales o contingentes, que no especifican el hábito ni la virtud.

De donde resulta que no caen bajo la virtud teologal sino en cuanto ordenados y referidos al objeto primario y principal. En el momento, pues, que cesa dicho objeto formal y primordial, cesan de ser objetos de esa virtud, como ella misma dejó de ser propia y formalmente tal.

No dándose, pues, en Cristo esperanza propiamente teologal por razón de su estado de comprehensor, por el que veía a Dios cara a cara desde el primer instante de su concepción, es claro que no podía esperar con ella ninguna otra cosa, porque nadie espera con una esperanza que no tiene.

Suárez, sin embargo, y algunos pocos teólogos que le siguieron, piensan que se da verdadera esperanza teologal en Cristo y en los demás bienaventurados, porque, aunque no tengan ni puedan tener realmente espera o deseo de ver a Dios —ya lo ven de hecho—, lo aman, no obstante, como bien propio con amor de concupiscencia y se gozan de El, y ese amor y gozo son propios de la esperanza teologal. Permanecerá, pues, ésta en todos los bienaventurados respecto de dichos actos o funciones en torno a Dios, y, por tanto, verdaderamente teologales (*In III* P., q. 7, a. 4, n. 6, ed. cit., t. 17, p. 598b; in II-II, Tract. *De spe,* disp. 1, sect. 8, n. 5, t. 12, pp. 623-624).

Pero esa opinión, no obstante el gran peso de su autor, fue rechazada e impugnada resueltamente por la generalidad de los teólogos. Vázquez, su digno émulo, la sometió a una severa crítica, acusándole de inventar arbitrariamente nuevos actos o funciones de la esperanza teologal para justificar una tesis atrevida y puramente personal —quod hucusque nullus scholasticus docuit— (*In III* P., q. 7, a. 4; disp. 43, cap. 2, n. 10, p. 483b. Alcalá, 1609). Y no contento con eso, le denunció en su carta del 22 de abril de 1593 al Prepósito General Aquaviva de haber defendido entre otras muchas —32— la siguiente proposición (20): «habitus spei fuit in Christo, manet in eo

(Psalm. 30, 6; Luc. 23, 46)—, repite por tres veces: en Ti ¡Oh Yahvé! confío —espero— (Psalm. 30, 1, 7, 15). Y el Apóstol pone en su boca estas palabras de Isaías (8, 18): yo confío en El —en Yahvé— (Heb. 2, 13).

No cabe duda. Cristo - Hombre, por lo menos mientras vivió entre nosotros en carne pasible y mortal, esperó y confió en Dios Padre. No basta entender las palabras dichas, por sinécdoque, de los miembros de Cristo, como si fuesen éstos —los viadores— los que propiamente esperan, no la Cabeza. Si así fuera, se salvaría la esperanza teologal, porque con ella esperamos sus miembros en esta vida; pero no quedaría a salvo el sujeto de la misma —Cristo en sentido propio—, del cual tratamos ahora, y que exige el texto y el contexto sagrado.

---

et in beatis ad fruendum Deo» (R. SCORRAILLE, S. J., *Francois Suárez*. t. II, p. 480. París, 1913).

Realmente era así, aunque añadiendo que eso no es permanecr bajo la razón formal de esperanza, sino de amor de concupiscencia y de gozo de la bienaventuranza ya poseída. «Dico... manere in beatis habitum spei quoad substantiam eius, quamvis non eliciat in eis actus spei beatitudinis essentialis, et ideo dici posset non manere sub ratione spei» (*De spe*, loc. cit., n. 5, p. 623 b).

Y replicando más tarde a la crítica de Vázquez, se reitera en su opinión, convirtiendo el *dici posset* en afirmación absoluta: «dico habitum spei non manere in patria formaliter sub ratione spei, idest ut sit principium sperandi beatitudinem possessam, manere autem ut sit principium amandi hoc amore et fruendi gaudio illi proportionato» (*De gratia*, lib. II, cap. 13, n. 25, ed. cit., t. 7, p. 652 b in fine).

Efectivamente el teólogo de Belmonte se había excedido en su crítica del granadino, llegando a decir que esos actos de amor y de gozo de que hablaba éste son naturales, mientras que los de la esperanza teologal tienen que ser sobrenaturales. Afirmación que rechaza y censura con razón el teólogo de Granada.

Pero el verdadero fallo de éste consiste en atribuir a la esperanza esos actos cuando falta y se ha hecho imposible el principal y específico, que es esperar. ¿Qué es una esperanza que no espera? Una esperanza que permanece *quoad substantiam habitus* y que no permanece *formaliter sub ratione spei*, es una contradicción *in terminis*, un círculo cuadrado. Permanecer *quoad substantiam habitus spei* es permanecer en cuanto a su esencia, y no permanecer *formaliter sub ratione spei* es no permanecer en cuanto a su esencia o razón formal de esperanza.

En realidad, esos actos de que habla Suárez pertenecen a la caridad de los bienaventurados, no a la esperanza, como veremos más adelante.

Descartada, pues, de El la esperanza propiamente teologal por la razón ya dicha [20], queda únicamente por determinar qué género de esperanza era aquella.

Pedro Lombardo no señala cuál es, contentándose simplemente con decir que la tuvo de hecho [21]. Alejandro de Hales, en su Glosa sobre Lombardo, dice que era una esperanza *secundum quid*. Simple expectación de la felicidad del cuerpo, no esperanza de la bienaventuranza del alma [22].

San Alberto Magno precisará todavía un poco más, diciendo que es una esperanza impropiamente dicha, por ser una mera expectación de la bienaventuranza accidental —del cuerpo—, mientras que la esperanza propiamente dicha es de la bienaventuranza esencial o sustancial —del alma— [23]. Con lo cual queda perfectamente aclarado el *secundum quid* del halense.

---

20. Lo advierte cautelosamente HUGO DE SAINT-CHER, O. P., (+1259): «dicit ergo —el Salmista— in persona Capitis, idest Christi: in Te, Domine —Pater—, speravi, secundum quod homo. Et, *ut cesset obiectio*, sciendum est quod spes simpliciter [theologica] non fuit in Christo, secundum quod definitur ab Augustino [Petro Lombardo]: spes est certa exspectatio futurae beatitudinis; sed tamen, ratione stolae corporis, habuit spem» (*In Psalm.* 30. Opera, t. II, fol. 71rb. Colonia, 1621).

Pedro Lombardo refiere esa definición como proveniente de HAYMON DE HALBERSTADT (*Collectanea in Epist. ad Romanos*, 5, 2. ML. 191, 1380), al cual la atribuye también S. Buenaventura (*In III Sent.*, dist. 26, dub. II circa Litteram, ed. cit., p. 583a). De hecho se encuentran en él, aunque en diversos lugares, todos los elementos de esa definición, como demostramos en otra parte (*De certitudine spei christianae*, p. 10. Salamanca, 1938).

La atribución a Agustín por Hugo de Saint-Cher es probablemente una errata de lectura por Haymón, que algunos escribían Aymón. Una abreviatura que se interpretó falsamente por Agustín.

21. *III Sent.*, dist. 26, cap. 4; ed. de Quaracchi, 1916, p. 672.

22. «Non fuit in eo spes nisi *secundum quid*. Fuit enim beatus quoad animam, quia comprehensor; sed quoad hoc, non fuit in eo spes. Exspectavit tamen stolam corporis, quae et *felicitas* dici potest, et ita fuit in eo exspectatio *felicitatis, non beatitudinis*. Spes autem est [ut] summa veritas et summa bonitas habeantur per gloriam. Processit igitur motus in eo a virtute, sed non a spe ut est virtus theologica. (*Glossa in III, Sent.*, dist. 26, n. 20, pp. 317-318. Quaracchi, 1954. Cf. n. 5, pp. 314, 14-18).

23. «Christus, nec Angeli, nec animae beatae *proprie* loquendo spem habent...; quia spes *proprie* non est nisi de *substantiali* beati-

Y Santo Tomás traducirá ese mismo pensamiento con palabras más claras y exactas, afirmando que era una esperanza humana o comunmente dicha, no una esperanza divina o teologal en sentido propio y estricto [24].

Pero como esa esperanza humana es doble: una sensitiva o pasional y otra moral o racional —de la voluntad—, queda aún por saber cuál de las dos era la esperanza de Cristo.

Ciertamente que tuvo Cristo la pasión de la esperanza, aunque en la forma plenamente moderada y dominada de *propasión,* según la terminología de San Jerónimo, aceptada comunmente por los teólogos [25]. Pero esa sola no bastaba para esperar los objetos de que tratamos, que exceden las facultades puramente orgánicas de los sentidos y del apetito correspondiente.

Luego tiene por necesidad que ser la esperanza moral o racional, por recaer sobre algo que es menos que Dios y más que lo puramente sensible y corporal, es decir, algo creado de orden sobrenatural o preternatural y más espiritual que corporal, como corresponde a la naturaleza compuesta del hombre —animal racional—. Una verdadera virtud moral [26].

Esperanza perfecta y robusta en su género, que se llama propiamente *confianza* —fiducia, fidentia, confidentia [27]—. No es una esperanza cualquiera y vacilante, sino una esperanza firme, decidida, cierta, segura, sin titubeos

---

tudine, et haec est beatitudo animae, non corporis, quia gloria corporis est, ut opinor, quaedam redundantia ex anima in corpus coniunctum» (*In III Sent.,* dist. 36, a. 8c, ed. cit. 505 a). «Et *improprie* sumitur spes in auctoritatibus illis (Psalm. 30, 2; 90, 14), pro *expectatione* praemii *accidentalis* vel gloriae corporis, cuius non est spes nisi per posterius» (*ibid.,* ad 1 et 2).

24. Quaest. disp. *De Spe,* a. 4c et ad 16.

25. SAN JERONIMO, *in Matth.* 26, 37. ML. 26, 205; SANTO TOMAS, *Summa theol.* III, 15, 7-9.

26. Cf. SANTO TOMAS, *in III Sent.,* d. 26, q. 1, a. 2c, n. 99; ad 3, n. 108.

27. «Fidentia, idest *firma* animi confisio» (CICERON, *Tuscul. quaest.,* lib. 4, cap. 37. Obras, ed. cit., t. II, p. 448). «Fidentia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae *certa cum spe* collocavit» (IDEM, *De inventione rhetorica,* lib. II, cap. 54, t. I, p. 119).

de ninguna clase. Una esperanza que no falla ni defrauda. *Fiducia* es una esperanza que responde a la persuasión íntima, profunda e inquebrantable —cierta— de que lo que se espera es perfectamente asequible. *Fidentia* añade el matiz de la seguridad de conseguirlo. Y *confidentia* comprende ambas cosas, la fiducia y la fidentia, añadiéndoles nuevos quilates de certeza y de seguridad, como lo indica su mismo nombre —*cum*, intensivo, y *fidentia*— [28].

La *fidentia* o seguridad quita el temor o la inquietud que suele acompañar a las esperanzas humanas; la *fiducia* les da firmeza y solidez —certeza—; la *confidentia* les da ambas cosas a la vez, y con más fuerza todavía [29].

Y esta era la esperanza que tenía Jesucristo, que se apoyaba en el amor y en el poder de Dios Padre, en quien confiaba plenamente y esperaba (Psalm. 30, 1; Heb. 2, 13). Confianza de Hijo dilectísimo, en quien el Padre tenía todas sus complacencias (Mt. 17, 5). Si, pues, nadie que confía en Dios queda defraudado (Psalm. 30, 2; Eccli. 2, 11), a fortiori no lo quedará Jesucristo. Su esperanza, pues, de que el Padre le resucitaría de entre los muertos a una vida gloriosa e inmortal y de que le honraría sobre todas las criaturas sentándola a su diestra y dándole un nombre sobre todo nombre (Philip. 2, 9-11), era firmísima, inque-

---

28. Según San Alberto Magno, que ha estudiado este asunto con especial diligencia, la fiducia y la seguridad —fidentia— son como partes integrales de la confidentia (*De Bono*, tract. II, a. 3, qla. 2c, Opera, ed. coloniensis, t. 28, p. 103a, 30-32. Münster in Westf. 1951). La fiducia, pues, «dicit praesumptionem perveniendi ad finem, securitas autem addit certitudinem spei..., et sic fidentia est certa» (*ibid.*, qla. 1 ad 4 et 6, p. 102b, 80-81, 94). «Fiducia enim *certitudo* mentis est ad obtinendum illud quod speratur» (*In Isaiam* 12, 2; ed. coloniensis, t. 19, p. 186a, 23-24: Münster in Westf. 1952). Por consiguiente, la confianza —confidentia— «dicit exspectationem finis securam et *certam*» (*De Bono*, *ibid.*, ad 8, p. 103, 2-3).

29. «Est enim fiducia *spes roborata* ex aliqua firma opinione» (Santo Tomas, *Summa theol.*, II-II, 129, 6ad 3); «fiducia pertinet ad spei *certitudinem*» (ibid. 128, a. unic. ad 6). «Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei» (*ibid.* 129, 7c).

Según esto, *confidentia* es una esperanza «firma —certa— et sine timore —secura—» (*In Epíst. ad Heb.* 2, 13, lect. 3, ed. cit., n. 133, p. 366b).

brantable y completamente segura. Una verdadera confianza, en el sentido más pleno y fuerte de la palabra [30].

Es la solución certera que dio a este problema Hugo de Saint-Cher [31], y que preludiaba la más explícita y profunda de Santo Tomás [32].

La esperanza, pues, de Cristo era moral y racional, e indudablemente virtuosa, es decir, no solamente actual, sino habitual. Una verdadera *virtud* moral.

Y entonces surge una última cuestión, porque entre las virtudes morales de que tan por menudo tratan los teólogos —sobre todo Santo Tomás, a todo lo largo de la Secunda Secundae—, no se encuentra una virtud especial que se llame esperanza.

Es verdad. Pero se halla lo significado por ella, es decir, la confianza y la seguridad en las grandes empresas morales, como condiciones o partes integrales de la magnanimidad [33], y, por consiguiente, queda incluída en esta virtud y reducida a ella. «Spes —dice Santo Tomás— *directe pertinet ad magnanimitatem*..., fiducia *immediate pertinet ad magranimitatem*» [34]; «fiducia est *spes cum exspectatione firma et sine timore*» [35].

La esperanza, por consiguiente, de Cristo era una magnanimidad perfecta y completa, esto es, totalmente segura y confiada en la ayuda y protección de su Padre celestial para triunfar de la muerte y del pecado en su mis-

30. O, si se quiere, una esperanza confiada, para usar una expresión de SAN AGUSTIN, *fiducialiter sperare* (*Confessiones*, lib. 9, cap. 13, n. 34, ML. 32, 778).

31. «Spes in Christo potest dici *certitudo et fiducia*» (*In Psalm.* 30, 1, ed. cit., fol. 71rb).

32. «Spem habet non quamcumque, sed *firmam*, quae dicitur *fiducia*. Spes enim etsi non sit de impossibili, tamen habet timorem coniunctum quandoque, et tunc proprie dicitur spes. Spes quandoque est *firma* et sine timore, et tunc *proprie* dicitur *fiducia*. Et istam habuit Christus (*In Epist. ad Heb.* 2, 13, lect. 3, n. 133, p. 366b).

33. Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theol.* II-II, 129, 6-7.

34. II-II, 129, 7c.

35. *In Epist. ad Heb.* 3, 6, lect. 1, n. 169, p. 374a.

ma crucifixión, a la que seguiría, como premio merecido con todo rigor de justicia, su resurrección gloriosa, su ascensión a los cielos y su sesión a la diestra del Padre. Porque dicha magnanimidad, por ser ciertamente infusa y sobrenatural, se apoyaba toda ella en la ayuda de Dios Padre. Si aún la natural y adquirida, a pesar de apoyarse en las propias fuerzas y medios naturales, se asienta principalmente en la ayuda de Dios [36], con muchísima más razón se basará en ella la magnanimidad infusa [37].

Este acto de confianza y de entrega total en las manos de Dios, resplandece en sus propias palabras: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (Luc. 23, 46; Psalm. 30, 6). Lo mejor que tenía. Todo su ser. Se abandona totalmente en las manos del Padre. «Naturale est quod homo confidat de Deo, apud quem collocat quod habet. Qui ergo totum quod habet ponit in Deo, potest confidere de Deo. Et ideo dicit: substantia me apud te est (Psalm. 38, 8). Quasi dicat: etsi in me nihil sim, tamen quidquid spero me esse et quidquid habeo est in te» [38].

Y no cabe duda que Cristo - Hombre era magnánimo en grado superlativo. Todo lo hizo bien (Mc. 7, 37), a lo divino. En el perdón de sus enemigos, en afrontar voluntaria y decididamente las humillaciones y los dolores de la cruz, en dar la mayor prueba de amor por nosotros con su muerte, en reparar sobreabundantemente las ofensas del Padre cometidas por los hombres. Todo soberano y soberanamente hecho. No cabe nada más grande en cantidad

---

36. «Per fiduciam... homo habet spem in seipso, tamen sub Deo» (SANTO TOMAS, II-II, 128, a. unic., ad. 2) «Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio» (II-II, 129, 6 ad 1).

37. JUAN DE SANTO TOMAS, siempre tan original y tan profundo, vio expresamente esta conclusión: «dicendum est habitum elicitivum illius [actus sperandi] esse *magnanimitatem infusam, cuius pars integralis est fiducia*... Cum ergo Christus Dominus habuerit magnanimitatem infusam in summo gradu, per illam movebatur ad res maximas et summi honoris, ut erat gloria corporis, exsaltatio et claritas sui nominis, et illa eliciebat actum spei seu fiduciae erga talia obiecta, quatenus ut viator reputabat illa ut ardua et per multos labores assequenda. Unde in persona Christi dicitur ad Heb. 2, 13: ego ero *fidens* in Eum. Ergo Christus procedebat *cum fiducia*, quae utique, ut spes, ad *magnanimitatem* pertinet» (*Cursus theol., in III* P., 7, 4; disp. 7, a. 5, p. 182 a. Madrid, 1656).

38. SANTO TOMAS, *in Psalm.* 38, 8, ed. cit., fol. 51 vb.

y en calidad. Toda otra grandeza moral palidece ante la grandeza de Cristo. Es el magnánimo por antonomasia. La magnanimidad encarnada. Por eso es digno de que su nombre esté sobre todo nombre y de que gloriosamente reine sobre todo lo criado, teniendo su trono a la diestra del Padre. Lo esperaba confiadamente de El, a quien obedeció en todo hasta la muerte, y muerte de cruz (Philip. 2, 8), y en cuyas manos se puso en cuerpo y alma, en vida y muerte.

El autor del *Opus imperfectum in Matthaeum* [39] y Santo Tomás que le cita repetidas veces [40], han celebrado y subrayado con razón esta sublime magnanimidad de Cristo.

3.—*¿Esperan los ángeles y las almas bienaventuradas?*

Pero de ahí no se sigue que también las almas santas, que gozan de Dios en el cielo, tengan una esperanza igual o parecida respecto de la resurrección y glorificación de sus cuerpos respectivos, que ocurrirá al fin de los tiempos.

No hay pariedad entre ellas y Cristo. Primero, porque dicha esperanza moral convenía a Cristo en cuanto viador, no en cuanto comprehensor. Y esas almas no son viadoras como las almas del purgatorio o como las almas de los justos del Antiguo Testamento que esperaban el advenimiento del Salvador en el limbo a ellas reservado, sino pura y sustancialmente comprehensoras. Aquellas esperaban la visión de Dios y la resurrección de sus cuerpos —lo mismo que las almas del purgatorio—, mientras permanecían en aquel estado o receptáculo, con esperanza teologal. Pero una vez alcanzada la *comprehensión*, que sucede a dicha esperanza, ésta desaparece.

Y aunque les quede todavía por conseguir la *segunda estola* —la glorificación de sus propios cuerpos—, esto solo no basta para decir que la esperan propiamente con la referida esperanza moral, por ser algo ya contenido virtualmente, como en su causa propia y adecuada, en la glorificación del alma. La glorificación del cuerpo es una sim-

39. *Hom. V in Mt.* 4, 10. MG. 56, 688.
40. *Summa theol.*, II-II, 108, 1, obi. 4; III, 41, 4 ad 6.

ple redundancia y extensión de la gloria del alma, de la cual fluye necesaria y connaturalmente. Más bien que esperanza, es un simple deseo. No esperamos propiamente que mañana salga el sol —saldrá, de todos modos—, sino que simplemente lo deseamos. La esperanza humana y moral tiene siempre, hablando en rigor, un matiz de contingencia, de frustrabilidad, de incertidumbre [41].

Segundo, porque no les queda nada por hacer para que dicha glorificación les sobrevenga. Están fuera del estado de merecer, y les llegará por sus pasos y a su tiempo ese plus de bienaventuranza accidental, sin dificultad, sin esfuerzo y sin sacrificio alguno de su parte. Todo lo contrario de lo que ocurrió en Jesucristo, que estaba en pleno estado de merecer y que de hecho mereció esa gloria con actos sumamente penosos y difíciles, cuales no ha hecho ni padecido ningún mortal [42].

Pese a lo que algunos creen, la esperanza propiamente dicha no es mera pasividad ni indolencia facilona —eso podría, quizás, llamarse espera—, sino actividad febril, turgente, lanzada intrépidamente contra toda suerte de obstáculos y dificultades que impiden —o pueden impedir— el acceso a la posesión del bien esperado.

Quien no tiene más que alargar la mano para tomar lo que desea o apetece, no se puede decir que espera. No espera comer el que tiene ante sí y para sí preparada una buena ración de viandas apetitosas. Ni espera comprarla quien tiene allí mismo la bolsa repleta de dinero para adquirirla [43]. La compra y la come simplemente. La esperanza no es devoradora, sino conquistadora. Donde no hay dificultad que vencer o arduidad que escalar, no hay esperanza estrictamente dicha.

---

41. «Spes enim incerti boni nomen est» (SENECA, *Epist. Moral.* lib. 1. Epist. 10, n. 2. Opera, ed. F. Haase, t. III. p. 20. Leipzig. 1872). «Quantos fallit haec spes trita»! (S. AGUSTIN, *Sermones post maurinos reperti* [Denis, 22]; ed. cit., pp. 135, 10).

42. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.*, III, 40, 4-7.

43. «Non proprie dicitur aliquis qui habet argentum sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat» (SANTO TOMAS, *ob. cit.*, I-II, 67, 4 ad 3).

Para aquellas almas, que ya gozan de la visión facial de Dios, no ofrece dificultad alguna la gloria de sus cuerpos. Porque una vez reunidos a ellas por la resurrección, refluirá a los mismos automática y necesariamente la gloria de sus almas respectivas.

Ni tampoco les causa tristeza o inquietud la dilación de dicha resurrección y refluencia, aunque sea por miles de años: ya porque toda duración temporal en comparación de la eternidad de que gozan es menos que un instante (cf. Psalm. 89, 4; II Pet. 3, 8); ya porque están de tal modo embelesadas y absortas en la contemplación de Dios, que todo lo demás, incluso la glorificación de su propio cuerpo, les parece baladí; ya finalmente porque su voluntad está de tal suerte conforme con la voluntad de Dios y con la disposición de su providencia, que son incapaces de sentir ansiedad ni tristeza alguna por nada ni por nadie.

No se da en ellas aumento alguno de bienaventuranza esencial —del alma—, sino que la poseen toda desde el primer momento [44]. En cambio se da aumento de bienaventuranza puramente accidental hasta el día del juicio universal, en que todo quedará definitivamente liquidado, particularmente por la glorificación de sus propios cuerpos. Aumento puramente extensivo —por extensión, refluencia o redundancia de la gloria del alma al cuerpo—, no intensivo [45]. No serán más felices y bienaventurados los

---

44. Cf. SANTO TOMAS. *in II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 1; *Summa theol.* I, 62, 9.

45. Tal nos parece la doctrina más sólida y segura. Cuestión, sin embargo, discutida ampliamente entre los teólogos escolásticos, y en la cual el mismo SANTO TOMAS parece haber perfilado su pensamiento —o por lo menos su expresión verbal— con el tiempo (Cf. *in IV Sent.*, dis. 49, q. 1, a. 4, qla. 1; *Summa theol.*, I-II, 4, 5 ad 5). Ello ha dado lugar a una copiosa literatura. Véanse R. A. GAUTHIER, O. P., *Les «Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis»* («Recherches de Théologie ancienne et mediévale», 19 (1952), 271-326, especialmente n. 73, p. 325); RICARDO CLAPWELL, O. P., *Correctorium corrupturii «Quare»* (ed. P. GLORIEUX, París, 1927), pp. 221-230; JUAN QUIDORT, O. P., *Correctorium Corruptorii »Circa»* (ed. J. P. MULLER, O. S. B. Roma, 1941), pp. 251-258; GUILLERMO DE MACKLEFIELD, O. P., *Correctorium Corruptorii «Sciendum»* (ed. P. GLORIEUX, pp. 203-207. París, 1956); GERARDO DEL MONTE, *Decisionum S. Thomae quae ad invicem oppositae dicuntur concordantiae,* anno 1456 editae

santos después de la resurrección de sus cuerpos que antes, sino sólo de más maneras: antes, según el alma sola; después, según el alma y según el cuerpo. Como después de la creación del mundo hay mas entes que antes, pero no más entidad, que ya estaba toda eminentemente en sólo Dios: *plura entia, non plus entis* [46].

Santo Tomás —un voto de calidad, y creemos que con plena razón—, está tajante en este punto. Nada participado añadido al ser por esencia lo hace mayor ni mejor, porque todo lo que tiene el ser participado lo ha recibido del ser por esencia. Así Dios no es mejor ni más bienaventurado después de la creación del mundo que antes. E igualmente la adición de bienes creados —participados— a la posesión de Dios —Bien por esencia—, como es la reasunción del propio cuerpo y su glorificación, no hace a los santos más bienaventurados, sino solamente de más distintas maneras, es decir, según el cuerpo, además de según el alma. Toda la bienaventuranza del cuerpo fluye de la bienaventuranza del alma, como toda la vida del cuerpo mana de la vida del alma [47].

Por eso niega que en esas almas se dé una esperanza moral propiamente dicha —como se daba en Cristo via-

---

(Ed. G. MEERSSEMAN, O. P., Roma, 1934, pp. 94-96); P. GLORIEUX, *Saint Thomas et l' accroissement de la béatitude* («Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 17 (1950), 121-125).

46. Dios y el ángel no son más que Dios solo, pero son más cosas; porque Dios es una cosa, y el ángel otra. «Deus et angelus non sunt aliquid maius Deo, sed sunt plures res» (SANTO TOMAS, *in I Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1 ad 4).

47. «Bonum creatum additum bono increato non facit maius bonum nec magis beatum... Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis..., omnia autem alia bona sint per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinae visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum: alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas» (*De Malo,* 5, 1 ad 4).

Por consiguiente, «additio praemii accidentalis non facit magis beatum; quia praemium accidentale atenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur» (*ibid.*, ad 5).

dor— respecto de la resurrección gloriosa de sus cuerpos, sino una simple expectación o espera latamente dicha [48], mejor dicho, un simple deseo [49].

No hay ningún texto de la Escritura que acredite esa esperanza como existía respecto de Cristo, ni tampoco se da paridad con éste para que el razonamiento teológico la imponga, antes bien la razón teológica concluye fundadamente lo contrario. Se comprende, pues, que el Santo Doctor se muestre reacio a admitirla, y sólo a duras penas consiente que se la llame expectación *en sentido lato*, para salvar una expresión del texto bíblico por él usado [50], en donde se dice a las almas de los mártires ut *exspectarent* adhuc modicum tempus (Apoc. 6, 11) hasta que se complete el número de sus hermanos —de los elegidos—, es decir, hasta el fin del mundo.

Pero es evidente que esa palabra no corresponde exactamente al ἀναπαύσωνται del original, sino más bien que descansen o estén quedas —*ut requiescerent*, de la Vulgata—. Y como en el contexto inmediato se dice que clamaban a grandes voces pidiendo justicia, con razón esa palabra griega debe traducirse por *estén callados*, en silencio, cesando de gritar.

---

48. «Respectu aliquorum accidentalium vel etiam stolae corporis, poterit ibi esse exspectatio, sed non spes» (*In III Sent.*, dist. 31, q. 2, a. 1, qla. 2 ad 2, n. 105).

49. «Illi qui habent gloriam animae non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, [ni siquiera secundum quod communiter sumitur, es decir, con esperanza humana o moral], sed solum *desiderare*» (*Summa theol.* I-II, 67, 4 ad 3). «Et hoc desiderium *exspectatio large dicitur*» (*In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 5, qla. 2c, n. 155).

50. *In III Sent.*, loc. cit. obi. 2, n. 145. Que más bien es una glosa tal como puede verse en HUGO DE SAINT-CHER: (*ad loc.*, ed. cit., fol. 366 vb). La *Glossa ordinaria*, que corre bajo el nombre de WALAFRIDO EL BIZCO —STRABO—, aunque ciertamente no sea de él, la llama simplemente deseo: «*desiderant* sancti maius gaudium et consortium sanctorum» (*Ad loc.* ML. 114, 722). SANTO TOMAS, como hemos visto, prefiere este modo de hablar.

§ II

SUJETO "CUI": LA PERSONA "PARA QUIEN" SE ESPERA

Otro punto que queda por ventilar es el referente a la persona o sujeto *para quien* —*cui*— espera el esperante. Es evidente que el que espera la vida eterna e incluso la resurrección y glorificación de su cuerpo —la bienaventuranza total, esencial y accidental, de alma y cuerpo—, la espera desde luego para sí mismo. Espera salvarse él. Es lo menos que se puede decir.

1.—*Planteamiento y discusión del problema.*

Pero ¿la espera exclusivamente para sí, o puede y debe esperarla también para los demás? No se trata de esperar la bienaventuranza de los demás —esto es claro que se espera, porque está incluído en el objeto de lo que esperamos para nosotros mismos, ya que la compañía de otros bienaventurados nos es sumamente agradable y contribuye, por tanto, de alguna manera a nuestra propia felicidad [51]—, sino *para* los demás, como observan atinadamente los Salmanticenses [52].

Sabida es la célebre opinión de San Agustín, según el cual la esperanza, estrictamente hablando, no es más que de los bienes propios del esperante —de lo que a él le conviene—. Cada cual espera para sí, no para los demás.

Hablando de la diferencia entre la fe y la esperanza teologales, pone estas tres: a) la fe es de cosas buenas —el cielo— y de cosas malas —el infierno—, mientras que

---

51. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.* I-II, 4, 8, *in Symbolum Apostolorum,* art. 12 —Opuscula theol. ed. R. Spiazzi, O. P., t. II, n. 1015, p. 217. Turín-Roma, 1954—. FRAY LUIS DE GRANADA, O. P., expone larga y elocuentemente este gozo complementario de los bienaventurados en su *Libro de la oración y meditación.* P. I, cap. 2 (Obras, ed. JUSTO CUERVO, O. P. t. II pp. 203-206. Madrid, 1906); *Memorial de la vida cristiana,* trat., 1, cap. 2 (ed. cit., t. III, pp. 30-32. Madrid, 1907).

52. *De spe* disp. 1, dub. 4, n. 67 (*Cursus Theol.,* ed. Palmé. t. II, p. 483a. París, 1879).

la esperanza es de cosas buenas solamente —el cielo, no el infierno—; b) la fe es de cosas pasadas —que Cristo murió—, presentes —que está sentado a la distra del Padre— y futuras —que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos—, en tanto que la esperanza es únicamente de las futuras —la resurrección de los muertos y la vida perdurable, vitam venturi saeculi—; c) la fe es de lo que se refiere a nosotros mismos, a los demás hombres, a los ángeles y a la totalidad de las criaturas —que todos hemos sido hechos de la nada por la acción creadora de Dios—, mientras que la esperanza es solamente de lo que nos atañe a nosotros mismos —que me he de salvar con la ayuda de Dios—.

Diferencias que condensó en esta frase lapidaria: «spes autem a) nonnisi bonarum rerum est, b) nec nisi futurarum, c) et *ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur*» [53].

Este parecer, universalmente conocido en toda la tradición del Occidente por ser de San Agustín —el Padre más leído y estudiado— y por contenerse en su obra más *manual,* como lo indica su propio nombre —Enchiridion—, y, por tanto, más acesible a doctos e indoctos [54], tuvo una enorme influencia en la teología occidental de la esperanza.

Pero cabe preguntar, ¿representan esas palabras el verdadero y definitivo pensamiento del hijo de Tagaste? La cosa no es tan clara. Porque el Santo repite que no debe-

53. *Enchiridion*, cap. 8, n. 3. ML. 40, 235.

54. PEDRO LOMBARDO insertó esas palabras de San Agustín en sus *Sentencias* (lib. III, dist. 26, cap. 3, p. 671; ed. Quaracchi, 1916), y con ello contribuyó a su difusión. Pero yo creo que, aún sin eso, las hubieran conocido y comentado los teólogos latinos del medio evo hasta nuestros días. ¿Qué menos se podía exigir a esos maestros que poseer y conocer ese manualito elemental del gran Doctor africano? Parécenos, pues, que sin la compilación de Lombardo hubiera sucedido igual o poco menos. Y creemos que el P. CHARLES, S. J., exagera la importancia de dicha inserción, con la agravante de despreciar indebidamente el valor de esa obra lombardina: «cette énorme salle des pas-perdus, ce carrefour universal (*Spes Christi*, en «Nouvelle Revue théologique», 64 (1937) 1059). Con sus defectos y todo, la obra del Maestro de las Sentencias es algo más que eso.

mos desesperar de la salvación de nadie mientras vive en este mundo, aunque sea el mayor de los pecadores, un cismático, un hereje, un judío o un gentil, sino solamente de los demonios y de los condenados del infierno [55]. De donde parece deducirse que podemos y debemos, por el contrario, esperar que todos los viadores se salven. Y así lo espereba y deseaba él mismo ardientemente [56].

Por otra parte insiste en la obligación que tenemos todos los cristianos de rogar los unos por los otros, despues de subrayar que la oración es intérprete y manifestación de la esperanza [57]. Oración común y por la comunidad de todos los cristianos, como lo indica expresamente la oración dominical —la oración de las oraciones y la más perfecta de todas ellas—, en la que todas las peticiones son colectivas y están en plural. «Quoniam *simul* dicunt Deo, Pater *noster*: quod non possunt vere ac pie dicere nisi se *fratres* esse cognoscant» [58].

---

55. «De nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad paenitentiam adducit nec de hac vita rapit impium, qui non mortem vult impii, sed ut revertatur et vivat (Ezech. 18, 23). Paganus est hodie: unde scis utrum sit futurus crastino christianus? Iudaeus infidelis est hodie: quid si cras credat in Christum? Haereticus est hodie: quid si cras sequatur catholicam veritatem? Schismaticus est hodie: quid si cras amplectatur catholicam pacem? Quid si isti quos in quocumque genere erroris notas et tamquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam agant poenitentiam et inveniant veram vitam in futuro? Proinde, fratres, etiam ad hoc vos admoneat quod ait Apostolus (I Cor. 4, 5): nolite ante tempus quidquam iudicare» (*Sermo* 71 *de Scripturis,* cap. 13, n. 21. ML. 38, 456. Cf. *enarrat. in Psalm.* 36, n. 11, ML. 36, 370; *in Psalm.* 54, n. 4, col. 630-631).

56. Concretamente esperaba la conversión y salvación de los donatistas, con entrañas y amor de padre —quantum in me poterant viscera caritatis, omnes in periculo animae suae constitutos... parturiebam et parere in Domino cupiebam (*De gestis cum Emerito,* caesareensi donatistarum episcopo, n. 1. ML. 43, 698). Y a imitación del Padre celestial, que hace salir el sol y caer la lluvia sobre justos y pecadores, debemos nosotros amar a todos los hombres y desearles la salvación eterna, esperando que la consigan (*Enarratio in Psalm.* 54, n. 4. ML. 36, 630-631).

57. *De civitate Dei,* lib. 21, cap. 24, n. 1. ML. 41, 737; *Enchiridion,* cap. 114, ML. 40, 285; *In Psalm.* 61, n. 14: «effundite coram illo corda vestra, deprecando, confitendo, *sperando*» (ML. 36, 738).

58. *De sermone Domini in monte,* lib. II, cap. 4, n. 16. ML. 34, 1276.

Y todas ellas ordenadas a la vida eterna. En realidad no se pide otra cosa para cada uno y para todos. «Ora vitam aeternam» [59]. «Haec et pro nobis et pro nostris et pro alienis atque pro ipsis inimicis sine fluctu dubitationis oranda sunt» [60].

Son todos los miembros del cuerpo místico de Cristo que piden los unos por los otros la salvación eterna [61].

Dada, pues, nuestra fraternidad con Cristo bajo el Padre común de todos y como miembros de un mismo cuerpo místico, no solamente deseamos, esperamos y pedimos la salvación *de* todos, sino también *para* todos: *pro nobis, pro nostris, pro alienis, pro ipsis inimicis nostris,* gracias a esa unión de fraternidad de unos con otros en Cristo, como hijos de un mismo Padre celestial.

Los testimonios en el mismo sentido pudieran multiplicarse sin dificultad. De donde podemos concluir, sin temor de errar, que San Agustín admitió y enseñó la posibilidad y la obligación de esperar la vida eterna no solamente nuestra y *de* los demás, sino también para nosotros y *para* los demás, gracias a nuestra unión —hermandad— mutua en Cristo y a nuestra común filiación de hijos adoptivos de Dios.

Siendo esto así, ¿qué sentido pueden tener sus palabras taxativas del *Enchiridion*? Ciertamente no ignoraba lo que acabamos de referir, ni tampoco se había olvidado de ello, dada la corta distancia que media entre la composición de aquellos escritos y del Manual —cuatro o cinco años escasamente [62]—. Tampoco parece admisible que se haya contradicho o que se haya retractado, pues de ello no

59. *Epíst.* 130 *ad Probam,* cap. 4, n. 9. ML. 33, 497.

60. *Ibid.,* cap. 12, n. 23, col. 503.

61. «Apostolus dicit plebi: orantes simul et pro nobis (Colos. 4, 3). Orat Apostolus pro plebe, orat plebs pro Apostolo. Oramus pro vobis, fratres; sed et vos orate pro nobis. *Invicem pro se omnia membra orent, caput pro omnibus interpellet»* (*In I Joan.,* tract. 1, n. 8. ML. 35, 1984).

62. Los *tractatus* sobre la primera epístola de San Juan y sobre los Salmos 54 y 61 son aproximadamente del 416; el *Acta de Gestis cum Emerito* es del 417, poco más o menos; y el *Enchiridion* es de 421. El libro 21 de la *Ciudad de Dios* es posterior al *Enchiridion* de otros tantos años, hacia 426.

queda rastro alguno en sus *Retractationes*, a pesar de haber pasado revista a todos esos escritos, y de su empeño en notar las correcciones o variaciones más mínimas de sus obras.

¿Un descuido, una distracción, una afirmación lanzada a la ligera? Eso parece insinuar el P. Charles, al decir que el hiponense tiene en ese libro, que no es su obra maestra, afirmaciones aventuradas —partisan de l' étrange théorie— y explicaciones forzadas [63].

Insinuación arbitraria e infundada. Porque el mismo San Agustín, modelo de sinceridad y de modestia, afirma que escribió esa obra suya con mucho cuidado y esmero: *satis diligenter* [64]. Y un tan grande especialista en asuntos agustinianos como E. Portalié, S. J., no duda en afirmar que este opúsculo, «précieux entre tous», es una «admirable synthése de la théologie d' Augustin». Por lo cual «les théologiens l' ont toujours consideré comme un manuel du véritable augustinisme» [65].

Concedamos, pues, que el Santo Doctor hizo conscientemente esa afirmación suya, aunque no la razonase expresamente, quizá por creer que no lo necesitaba. Pero no cabe duda de que su razón tendría para hacerla.

¿Cuál pudiera ser esa razón? Los que se encontraron con sus palabras al principio de la Escolástica no se hicieron esta pregunta, sino que se contentaron con repetirlas. No se les va a pedir más en esto como en otras cosas. No se había despertado todavía *en su plenitud* el espíritu crítico y de investigación. Había que esperar hasta el siglo XIII. Y en éste comienza la inquietud.

San Alberto Magno se hace la pregunta expresamente, y contesta distinguiendo dos acepciones de la palabra esperanza. Una propia y estricta —*proprie*—, y entonces la esperanza como tal no espera más que para sí, para el solo

63. *Spes Christi*, en «Nouvelle Revue théologique», 1937 (64) 1058, texto y notas 6 y 7.

64. *Retractationes*, lib. II, cap. 63. ML. 32, 655.

65. *Augustin* (*Saint*), en «Dictionnaire de Théologie catholique», t. I, col. 2202. «Opus vere aureum», lo llama B. Steilde, O. S. B., *Patrologia*, p. 177. Friburgo de Brisgovia, 1937.

esperante, quedando limitada a su bien propio, como decía San Agustín, porque nuestra esperanza de conseguir la vida eterna responde a nuestros méritos —es una corona de justicia debida al que ha trabajado y luchado lealmente (II Tim. 4, 5-8)—, y éstos son algo propio y personal —dará a cada uno según sus obras (Rom. 2, 6; II Tim. 4, 14; Apoc. 22, 12)—: «spes respicit merita, et illa sunt *propria*» [66]. Pero hay otra acepción lata —*large*—, aunque no impropia y abusiva, y en tal caso la esperanza se extiende al bien de los demás y de toda la comunidad: «si vero *large* sumatur, tunc erit etiam boni *communis*» [67]. Era la esperanza de los discípulos de Cristo que iban camino de Emaús: nosotros esperábamos que El iba a redimir a Israel (Luc. 24, 21). De ese modo, con esa acepción menos rígida y un poco más amplia, quedaba abierta la puerta a una esperanza *comunitaria*: etiam boni *communis*.

Por donde se ve la ligereza con que escribe el P. Charles: «Saint Albert le Grand, dans son Commentaire sur les Sentences, n' ajoute presque rien aux conclusions du Lombard. Il ne considère pas une seule fois l' espérance *pro aliis*. L' axiome augustinien n' est pas discuté» [68].

San Buenaventura está en la misma línea que San Alberto Magno. Se pone la misma cuestión, discute las mismas dificultades y su respuesta es idéntica, aunque más extensa y detallada. Tomando la esperanza en sentido propio, por la virtud teologal —*proprie, pro ipsa virtute*—, es solamente del bien o bienaventuranza personal, porque los méritos a que ésta corresponde son puramente personales [69]. Pero si se la toma en un sentido más lato y amplio

---

66. *In III Sent.*, dist. 26, a. 7 ad 4, ed. cit., t. 28, p. 503 a.
67. *Ibid.* corp.
68. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1064. SAN ALBERTO MAGNO, como acabamos de ver, le dedica nada menos que todo un artículo: utrum spes sit futuri boni et *proprii.*
69. «Ipsa enim spes procedit ex gratia et meritis. Et quoniam meritum nōn assecurat de beatitudine nisi eum qui meretur, quia unicuique retribuetur secundum opera sua, hinc est quod per virtutem spei nemo sperat nisi *sibi.* Et secundum hoc patet quod illa differentia, quam assignat Augustinus inter fidem et spem, recte et convenienter assignatur» (*In III Sent.*, dist. 26, dub. 4 circa Litteram Magistri, ed. cit., p. 584b). «Sic non est nisi respectu *proprii* boni, quia nemo redditur securus de salute nisi per merita *propria*» (ibid., p. 585 a)

—descartada la acepción impropia y latísima por la expectación o sospecha de cualquier cosa futura, buena o mala—, por la expectación de un bien cualquiera, entonces podemos esperar no solamente nuestra bienaventuranza propia, sino también la de todos los demás [70].

Y el P. Charles vuelve a incidir en la misma inexactitud. «Bonaventure n' examine même plus l' axiome augustinien, avec la restriction de l' espérance au bien de celui qui espère» [71]. «Pour Albert le Grand comme pour Bonaventure toute la doctrine de l' espérance reste encore dominée par l' axiome augustinien: spes... est rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Ni l' un ni l' autre n'ont songé à le discuter» [72].

Inexactitud que se agrava todavía cuando continúa a renglón seguido: «Saint Thomas, le premier, va respectuesement mettre en doute la valeur de cette restriction» [73].

No es verdad. Antes que el Aquinate había dado la misma solución Ricardo Fishacre, O. P., (+1248), Profesor de la Universidad de Oxford, y cuyo Comentario a las Sentencias es de 1235-1240 aproximadamente. En esta obra, pues, concede que «spes est virtus *reflexa in suum subiectum. Verumtamen* —añade— *extendimus nomen spei ad alios, propter unionem affectus cum aliis. Quia enim quem diligo est quasi alter ego, dicor aliquando sperare ei vitam aeternam sicut mihi ipsi*» [73] bis.

Yo no sé si Santo Tomás la llegó a conocer, como conoció las de San Alberto y de San Buenaventura. Es muy posible que no, porque procedía de distinto Centro, a pesar de su insaciable curiosidad bibliográfica. En todo caso, tuvo en el Angélico muchísimo más relieve y profundidad. Co-

---

70. «Si vero spes dicatur minus communiter de quacumque exspectatione boni, sic potest esse exspectatio non solum *proprii* boni, sed etiam *communis*. Et sic accipitur Luc. 24, 21, et etiam ab Augustino» —(Sermo 71, cap. 13, n. 21: de nemine desperandum est dum est in via (ibid. p. 585a)—.

71. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1063.

72. *Ibid.* p. 1064.

73. *Ibid.* p. 1065.

73 (bis). Vat. lat. 294, fol. 233v, citado por G. Conlon, O. P., *De certitudine spei secundum S. Thomam, fontes et doctrina,* pp. 87-88. Washington, 1947.

moquiera que sea, éste era muy capaz de encontrarla por sí mismo, siguiendo la pista de su maestro y de su colega de París, aunque con su originalidad inconfundible.

En sus Comentarios sobre las Sentencias de Lombardo, al exponer rápidamente su texto, reproduce las mismas dificultades que ellos contra el aserto agustiniano, pero les da una solución distinta y más personal. El objeto de la esperanza teologal en sentido propio y estricto es doble: uno, la cosa misma que esperamos, es decir, la bienaventuranza objetiva; otro, su consecución efectiva. La esperanza, pues, teologal no espera la bienaventuranza objetiva más que para el solo esperante, pero espera —o puede esperar— para los demás su consecución efectiva, con tal de que los considere como unidos a sí mismo —como algo en cierto modo suyo—.

Así entiendo, por lo menos, las palabras del Santo [74], porque el *evento* de que habla es manifiestamente el *éxito* o consecución efectiva, según su propio léxico [75]. Y el evento, correlacionado en el contexto con la bienaventuranza —beatitudo—, no puede ser otro que su éxito o consecución efectiva.

Paso enorme, porque no se trata ya de una esperanza en sentido lato y no propio y estrictamente teológico, como decían San Alberto y San Buenaventura, sino de una verdadera y auténtica esperanza teologal en el sentido más fuerte de la palabra.

Y con la ventaja, además, de estar fundada esa distin-

---

74. «Spes est de *re* aliqua, sicut dicitur: spero *beatitudinem*; et sic non est nisi de pertinentibus *ad se*. Est etiam de *eventu*, sicut dicimus: spero quod hoc *eveniet*, et sic est de illis quae *ad alios* pertinent. *Tamen* de hoc eventu non est spes *nisi in quantum aestimatur ut bonum speranti*» (*In III Sent.*, dist. 26, expositio Litterae, n. 174). Esa distinción debía ser bastante anterior, pues de ella hace ya mención Hugo de Saint-Cher en su *Comentario sobre las Sentencias*, escrito alrededor de 1232, Vat. lat. 1098, fol. 108v, citado por G. Conlon, O. P., *De certitudine spei secundum S. Thomam, fontes et doctrina*, p. 101. Washington, 1947. Pero Hugo la desdeña, por creer que es tautológica o puramente verbal.

75. «In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem et *exitum vel eventum* ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem *consequuntur*» (*De Verit.* 6, 1c).

ción en la misma letra de San Agustín, que dice: «spes autem non nisi bonarum *rerum* est, nec nisi futurarum et ad eum pertinentium qui *earum* spem gerere perhibetur». Es, pues, verdad lo que dice el hiponense, es decir, de la esperanza de la bienaventuranza objetiva —de la *res sperata*—. Pero al decir en otra parte que no debemos desesperar de nadie mientras viva en este mundo, y, por consiguiente, que debemos esperar de todos, se indica claramente el éxito o evento de la consecución efectiva de dicha *res* sperata. O sea, que debemos esperar que todos *consigan* la vida eterna y no desesperar de su consecución por nadie. Sentido que expresa todavía más fuertemente, si cabe, el texto de los discípulos de Cristo referido por San Lucas, 24, 21: nosotros esperábamos que El —Cristo— habría de redimir a Israel. Era un *evento* o un hecho lo que esperaban.

Francamente, el Aquinate encontró la respuesta en los mismos textos, puestos unos enfrente de otros, sin salirse de la cuestión ni andarse por las ramas, sino procediendo *ex propriis*. Es la marca del genio.

Pero su respuesta definitiva, en donde quedaría profundizada y superada esa respuesta de su juventud, iba a aparecer más tarde, en su plena madurez. Conservará siempre la idea central de que la esperanza para otro exige como condición previa una cierta unión afectiva del esperante con él, de suerte que ambos sean uno en cierto modo. Mas la distinción que permite justificar el famoso texto de San Agustín y armonizarlo con otros suyos que parecen decir lo contrario, será más neta y precisa, a la vez que más honda y personal, porque trascenderá la letra para buscar su espíritu.

2.—*Sujeto principal.*

Y procederá por etapas. En su cuestión disputada *De spe* extiende ad *sujeto para quien* se espera —*cui*— una distinción corriente entre los teólogos de su tiempo, y adoptada por él desde su comentario a las Sentencias de Lombardo, relativa al *objeto* material o *res sperata* de la espe-

ranza teologal, en primario y secundario. Porque así como entre *lo que* se espera se da un objeto principal —la vida eterna— y otro secundario —todo lo demás que conduce a ella, o se sigue de la misma—, parecidamente por parte del sujeto *para quien* se espera uno y otro es preciso distinguir un sujeto principal —el propio esperante— y otro secundario —los demás— [76].

Analogía de proporcionalidad propia, que debe entenderse en todo su rigor y en toda su extensión. Por consiguiente, así como el objeto secundario no cae bajo la esperanza teologal sino en cuanto referido y unido al principal, así también el sujeto secundario *cui* de la misma no lo es en realidad sino en cuanto referido y unido al principal *cui.* Y así como desaparece la esperanza teologal propiamente dicha si se quita su objeto principal, aunque permanezcan todos sus objetos secundarios, de igual modo desaparece si se suprime el sujeto principal *cui,* por más que permanezcan todos sus sujetos secundarios *quibus.*

El sujeto, pues, principal *cui* de la esperanza teologal —y de cualquier otra esperanza— es sólo el propio esperante, y en este sentido es verdad lo que dice San Agustín en el Enchiridion. Pero a la vez pueden ser otro u otros como sujeto secundario y agregado, con tal de que esté referido al sujeto principal y unido afectivamente a él; y en tal sentido es también exacto lo que dice en otras partes.

Y como lo esencial es precisamente lo principal, el texto del Enchiridion resulta ser principal y esencialmente verdadero. O sea, que la frase, dicha simplemente y como suena, resulta exacta; porque, dicha así, se debe entender según su sujeto esencial y principal. Sólo podían malentenderla y equivocarse los que no saben leer teología, sino que resbalan sobre lo negro.

Los viadores, pues, que esperan para sí mismos la vida eterna con esperanza teologal, pueden esperar con ella para los demás la misma bienaventuranza, con tal de que

76. Principal y secundario ex parte rei speratae y ex parte hominis sperantis. «Ex parte vero *sperantis* principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret *sibi*; secundarium vero est quod sperat eam *aliis,* in quantum sunt quodammodo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum» (*De Spe,* 4c).

estén unidos afectivamente con un lazo de amor. Pero los comprehensores, que no esperan ni pueden esperar para sí mismos dicha vida con esperanza teologal, porque ya la poseen inamisiblemente, tampoco esperan ni pueden esperar para los demás esa bienaventuranza con dicha esperanza, sino que se la desean ardientemente y colaboran a su consecución efectiva de una manera muchísimo más perfecta, es decir, por amor de caridad teologal [77].

Todo esto parece claro y verdaderamente profundo. Pero queda un interrogante para todo el que quiera penetrar el asunto hasta la raíz. ¿Porqué el sujeto primario y principal *cui* de la esperanza es el sólo esperante y no los otros por igual, de tal suerte que suprimido él, aunque queden los demás, no se dé ni pueda darse esperanza?

La solución la da en la Suma Teológica, en donde se encuentra su respuesta definitiva a este problema del sujeto *cui* de la esperanza, al que dedica todo un artículo especial [78]. Y está en la misma naturaleza de dicha virtud.

En efecto, la esperanza considerada en sí misma y abstracción hecha de toda otra concomitancia —*absolute*, como dice el Santo—, es un hábito afectivo —de la voluntad— propio de viadores o caminantes hacia la consecución de la vida eterna. Un hábito de conquista de lo que no se tiene de hecho, pero que se espera y se procura llegar a poseerlo. Y su acto específico es una aspiración vehemente, un anhelo incoercible de conseguirlo, junto con un lanzamiento decidido del esperante en su prosecución para aprehenderlo y apropiárselo de hecho. Es, pues, en realidad un movimiento del esperante a lo esperado, para cap-

---

77. «Manente igitur obiecto *principali*, scilicet quod bonum arduum quod est *beatitudo* sit futurum et possibile haberi *respectu eius qui sperat*, manet virtus spei. Et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam ad hoc ordinata; et *per eamdem spei virtutem* sperat aliquis beatitudinem *aliis*, et quaecumque ad beatitudinem ordinantur» (*ibid.* Cf. ad 4 et 5).

78. II-II, 17, 3: utrum unus homo possit sperare beatitudinem *alterius* per virtutem spei (prólogo de la cuestión), o más precisamente en su propio lugar: videtur quod aliquis possit sperate *alteri* beatitudinem aeternam.

tarlo y poseerlo. No es un acto u operación de un ser pleno y perfecto, para derramar su perfección sobre los demás, como son los actos *ad extra* de Dios, sino el acto de un ser imperfecto y en potencia, que busca la perfección y plenitud que le falta. Un verdadero movimiento, un auténtico caminar hacia la consecución de una perfección que no se tiene, pero que se puede tener.

Ahora bien, esto implica que el sujeto o término *cui* primario y esencial es el mismo ser potencial e imperfecto que se mueve —el mismo esperante—, porque precisamente se mueve para eso, para buscar su perfección y complemento en el conseguimiento de la meta que persigue. Antes de extenderse y derramarse sobre los demás, necesita estar actuado en sí mismo, por conexión y contacto directo con el bien perfeccionante y beatificante.

Ese movimiento es esencialmente proporcional a la indigencia del esperante y a la abundancia de lo esperado. Proporción que pone al sujeto esperante en contacto y relación directa con la bienaventuranza esperada. El acto —movimiento— de esperar es primaria y esencialmente del esperante como agente que lo produce, y la bienaventuranza eterna esperada por él, que es el objeto y el fin propio y específico de su esperanza, le corresponde primordial y esencialmente a él mismo como a su sujeto *cui*. El agente y el fin, que persigue con su acción o movimiento, se proporcionan y corresponden mutuamente. Tal es el movimiento cual lo exige la indigencia del móvil y lo reclama la abundancia del bien apetecido y perseguido.

Santo Tomás expresó todo esto en la forma concisa y lapidaria que le caracteriza: «*motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet*» [79].

Principio evidente para todo el que conozca la naturaleza del movimiento. Este es, como es sabido, un acto imperfecto, esencialmente intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto. Es acto del móvil en cuanto tal, es decir, en cuanto en potencia para moverse, y por eso se compara

---

79. II-II, 17, 3c.

al móvil como el acto propio a la propia potencia. Es, pues, esencialmente proporcionado al móvil en cuanto tal. Pero a la vez, como acto imperfecto, está en potencia respecto del acto perfecto, que es el bien o perfección al cual se ordena como a su meta o término. Se ha, por consiguiente, a éste como la potencia al acto. Mejor dicho, como la propia potencia al propio acto, y, por tanto, esencialmente proporcionado a él.

Siendo, pues, el movimiento esencialmente proporcionado al móvil y al término de sí mismo y viceversa, es evidente que también el móvil y el término del movimiento son esencialmente proporcionados entre sí, porque dos cosas proporcionadas a una tercera son proporcionadas entre sí. El propio acto y la propia potencia son esencial y mutuamente correlativos —y proporcionados— entre sí, porque la proporción es una relación. El móvil, pues, es proporcionado al movimiento, y el movimiento al móvil. Igualmente, el movimiento es proporcionado al término, y éste a aquél. Luego también el móvil es proporcionado al término, y viceversa.

Siendo, pues la esperanza teologal un movimiento del viador a la vida eterna —a la comprehensión—, es de toda evidencia que se proporciona a ambos extremos y que éstos se proporcionan igualmente entre sí. El esperante espera primordialmente la vida eterna para sí mismo en primer lugar.

Según esto, el famoso enunciado de San Agustín es una proposición analítica, cuyo predicado está contenido en la misma definición o naturaleza del sujeto. Una proposición de suyo evidente, y palmaria también para todo hombre que penetre a fondo sus términos.

Así se comprende porqué San Agustín no se preocupó de demostrarla. No lo necesitaba. Y se contentó con enunciarla simplemente, porque escribía para hombres inteligentes. Poco importa que el hiponense tuviera presente o no de una manera explícita la metafísica del movimiento traida a colación por Santo Tomás. Le bastaba a él, psicólogo y metafísico de primera fila, una de esas intuiciones fulgurantes y profundas con que le enriqueció Dios, para verla con toda evidencia en toda su verdad.

3.—*Sujeto secundario.*

Pero —añade el Aquinate—, si no se consideran la esperanza y el esperante aisladamente, sino en relación de simpatía o de amistad con otros viadores, entonces éstos dejan de ser propiamente otros —extraños, ajenos— para convertirse en suyos —amigos, hermanos—, y así su esperanza puede extenderse a ellos por añadidura y secundariamente, como agregados y unidos a sí mismo. Ese amor o simpatía hace que considere a los otros como a sí mismo —*sicut seipsum*—, y entonces *«iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi»* [80].

Así queda también justificado lo que dice la Escritura sobre la esperanza del Apóstol respecto de la salvación de los filipenses (Philip. 1, 6: Obi. 1), y sobre el precepto de rogar los unos por los otros para que todos se salven (Jac. 5, 16; Obi, 2), y del mismo San Agustín que enseña en otra parte que no se debe desesperar de la salvación de nadie mientras viva (Sermón 71, cap. 13, ML. 38, 456; Obi. 3). Y no solamente justificado, sino también concordado y armonizado consigo mismo.

No se trata, pues, de una restricción impuesta al axioma agustiniano, como piensa el P. Charles [81], que parece haberse empeñado en no entender a San Agustín ni a sus grandes discípulos del siglo XIII, sino de una explicación certera y profunda de dicho axioma, a la vez que de una concordancia objetiva del hiponense consigo mismo.

No. Santo Tomás no atacó la fortaleza agustiniana, abriendo una brecha en ella [82], sino que la protegió y consolidó teniendo en cuenta todo el sistema de sus fortificaciones.

---

80. II-II, 17, 3c.
81. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1067.
82. Cf. *ibid.*, pp. 1065, 1067, nota 31.

a) *Discusión del problema.*

Y mucho menos el Aquinate anduvo indeciso en este punto abriendo esa brecha y volviendo a taparla enseguida con su distinción entre el sujeto *cui* principal y secundario de la esperanza, o sea, el mismo esperante y los demás —*ipse, alii*—. Abierta, con su extensión a otros; cerrada, con su coletilla del afecto por el cual se los considera como unos consigo mismo —quodammodo unum cum ipso—. Serían, pues, *alii*; pero seguidamente se los convertiría en *ipse* —unum cum *ipso*— [83].

Quodammodo, dice Santo Tomás, no simple y absolutamente. Son unos en el afecto, en la estimación, no en la realidad, como si se hubieran fundido en uno, perdiendo su propia individualidad y personalidad. Quedan personalmente *alii* como antes, pero afectiva y moralmente se los ha unido y agregado a sí mismo. Y esa condición previa —o presuposición, que dice el Santo Doctor—, es absolutamente necesario ponerla, una vez concedido que la esperanza por sí sola y en puridad de su esencia —*absolute*— no espera más que para el propio esperante. Nada más sólido ni más compacto, resultando completamente imaginaria la grieta —*fissure*— que el P. Charles con «les théologiens du XVII[a] siècle» han pretendido encontrar en su razonamiento [84].

Lo cual, por contera, no se compagina bien con lo que afirma poco antes de que el Santo, con el segundo miembro de su distinción genial, echaba por tierra el axioma agustiniano. «Si beatitudo alterius iudicatur aliquo modo connexa cum propria, on peut espérer pour lui». [85]. Eso no es verdad. El Aquinate no escribió esas palabras latinas que le atribuye, ni tampoco anuló con ellas u otras parecidas el axioma de San Agustín.

Pero ese «iudicatur *aliquo modo connexa* cum propia,» es un calco del «in quantum sunt *quodammodo unum* cum

83. Ibid., p. 1067 nota 31. Por no decir que *proprium et alienum* que emplea el autor no traducen exactamente el *ipse et alii* del Santo Doctor.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*, texto.

ipso» de Santo Tomás [86], en virtud de la «praesupposita *unione amoris* ad alterum» [87], y su conclusión de que en ese supuesto «on peut espérer pour lui», es expresa del Santo: «potest sperare alteri sicut sibi». Entonces, ¿porqué escribe a renglón seguido que «la conclusión n' a pas été tirée explicitement par Saint Thomas»?

No habrá secado la conclusión —mejor dicho, prejuicio—, que parece tener Charles en su cabeza, es decir, que el aserto de San Agustín es falso y que Santo Tómas lo echó por la borda con su distinción genial y liberadora [88]. Pero sacó la conclusión que se podía y se debía sacar, dejando intacto el axioma agustiniano y armonizándolo con otras enseñanzas del hiponense, que él no ha logrado captar.

Otro argumento poderoso en favor del aserto de San Agustín, y tomado también de la misma naturaleza de la esperanza teologal, es el siguiente.

La esperanza, como deseo y anhelo que es del bien esperado, implica y supone necesariamente un cierto amor del mismo. Mas no un amor perfecto y de benevolencia —de amistad— como el de la caridad, que se termina en la persona del amado a quien amamos por sí y para sí mismo, sino un amor imperfecto y de concupiscencia —interesado—, que no se termina en el bien amado, sino que vuelve y revierte sobre nosotros mismos, porque lo amamos o deseamos para nosotros.

Según esto, el término esencial o sujeto *cui* del amor de caridad no es el amante, sino el amado; mientras que el del amor de esperanza es el esperante, no el o lo esperado. Siendo, pues, esencialmente la esperanza un amor imperfecto y de concupiscencia —o, por lo menos, incluyéndolo necesariamente—, el término o sujeto propio *cui* de la misma es el solo esperante. «Spes pertinet ad secundum amorem —concupiscentiae—, quia ille, qui sperat, aliquid *sibi* obtinere intendit» [89].

---

86. Quaest. disp. *De spe,* a 4c.
87. II-II, 17, 3c.
88. «Le principe liberateur est admis» (*arti. cit.,* p. 1066).
89. II-II, 17, 8c. «Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum *sibi ipsi* proveniat» (*ibid*).

Argumento clásico, más fácil y sencillo que el anterior, y que por eso mismo ha sido aceptado sin dificultad por los teólogos posteriores de todos los matices, que lo han repetido hasta la saciedad.

Añádase a ésto que la esperanza teologal quedaría intacta en su esencia, aunque no hubiera más que un solo esperante. Ese tal esperaría la vida eterna para sí mismo solo. Y dado que hubiera otros viadores para quienes la esperase, no lo podría hacer sin antes esperarla para si mismo. Todo esto prueba que lo puede esperar para si solo sin esperarla para los demás, pero que no puede esperarla para éstos sin esperarla también para sí mismo. Puede prescindir de los demás, no de sí mismo. Los otros son algo accidental, añadido, agregado secundariamente: el esperante, por el contrario, es algo esencial, primordial e imprescindible. El mismo y solo él es el sujeto primario y propio *cui* de su esperanza.

Después de esto, se comprende que el Aquinate no tenga dificultad alguna en admitir que tanto Cristo cuando era viador como los demás cristianos viadores puedan esperar para otros la vida eterna, supuesta la unión de amor hacia ellos, aunque de distinta manera y con esperanza diferente, cada cual según la suya. Cristo, con esperanza moral o confianza perfecta, no con esperanza propiamente teologal, porque carecía de ella por ser al mismo tiempo comprehensor, como veíamos antes, y nadie espera con una esperanza que no tiene [90]. Los demás cristianos via-

90. Comentando precisamente la palabra del Apóstol: Ego ero *fidens* in Eum (Heb. 2, 13), en donde dice que la esperanza de Cristo no era teologal, sino moral, es decir, confianza —*fiducia*—, señala el objeto de la misma, que era la resurrección y glorificación de su propio cuerpo físico y místico, o sea, la exaltación de la cabeza y de los miembros de dicho cuerpo místico: «ego ero *fidens* in Ipso *pro gloria capitis et membrorum*, quod supra (Heb. 2, 10) dixit *consummationem*» (*In h.* 1,. lect. 3, n. 133, p. 366a).

E indudablemente en ese mismo sentido escribe más tarde exponiendo estas palabras del Salmo 15, 1, conserva me, Domine, quoniam speravi in Te: «duo proponit, scilicet signum spei et ipsam spem. *Signum spei*, ibi: conserva me, Domine, quasi: non confido per me servari posse, sed tu, Domine, conserva me, vel in se, vel

dores creyentes y esperantes, con esperanza estrictamente teologal, con la que esperan para sí mismos su propia bienaventuranza: «durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis» [91].

Pero una vez que dejó Cristo de ser viador, por haber resucitado glorioso de entre los muertos y haber subido a los cielos en donde está sentado a la diestra del Padre, se ha convertido en puro comprehensor, y, por consiguiente,

---

in membris suis, Joan. 17, 11: Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi. Et hoc, quoniam speravi in te.

Sed nunquid speravit Christus? Dicendum est quod sic. Speravit quidem *pro aliis* vitam aeternam, *pro se* autem claritatem corporis. Claritatem autem animae habuit in instanti suae conceptionis» (ed. cit., fol. 15rab).

No tuvo, pues, nunca esperanza teologal en sentido estricto, que es de la bienaventuranza esencial del propio esperante, como dice poco después sobre ed Salmo 30, 1: in Te, Domine, speravi. «Hanc non habuit Christus, quia obiectum eius est bonum *futurum non habitum*. Tamen aliqua alia exspectanda erant Christo per auxilium Dei, sicut gloria immortalitatis, *conversio hominum* et huiusmodi. Et quantum ad hoc sperabat, licet virtus spei [=spes theologica] non fuerit ei necessaria» para esperarlo, porque le bastaba la expectación confiada, es decir, la esperanza moral que poseía (*In h.* 1., fol 36ra).

Porque, aunque la bienaventuranza que esperaba para los miembros de su cuerpo místico no era solamente la accidental —del cuerpo—, sino también y primordialmente la esencial —del alma—, eso solo no bastaba para poner en él una esperanza propia y estrictamente teologal, porque le faltaba una condición esencial e imprescindible: la de esperar en primer término *para sí mismo*.

Verdad es que los demás hombres, redimidos por El, pertenecen en acto o en potencia a su cuerpo místico que es la Iglesia, pero esto no implica que sean todos ellos un solo sujeto o persona real, ni mucho menos que se identifiquen personalmente con Cristo. Son realmente distintos sujetos o personas, y por eso unos pertenecen de hecho a ese cuerpo y otros no; y de entre los mismos que pertenecen de hecho, unos se salvan realmente y otros se condenan.

Por lo cual Santo Tomás, que se había puesto esa misma dificultad con toda su fuerza, responde sin titubeos: «aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua *in se* perfectus est, sed secundum quod *alios* ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur *proprie* respectu alicuius quod exspectatur *ab ipso sperante* habendum, non proprie potest dici quod virtus spei —theologicae— Christo ratione inducta conveniat» (*Summa theol.*, III, 7, 4 ad 3).

Todo esto es completamente lógico. El Santo Doctor ha sacado con todo rigor las conclusiones contenidas en sus principios.

91. II-II, 18, 2 ad 3.

no tiene ya que esperar nada para sí mismo. No queda, pues, en él esperanza de ninguna clase. Como tampoco en las almas bienaventuradas ni en los ángeles. Sólo queda en esas almas el deseo de reunirse a sus propios cuerpos resucitados y gloriosos. Y en todos ellos —almas, ángeles, y sobre todo Cristo y su Madre Santísima que ya están gozando de Dios en alma y cuerpo— permanece un deseo ardiente de que el cuerpo místico de Cristo se desarrolle hasta su total plenitud y de que se salven todos los hombres. Mas ese deseo no es de esperanza, que en realidad no tienen, sino mucho más puro y perfecto, es decir, de caridad, que es una verdadera amistad de los santos con Dios y entre sí mismos, fundada en la comunidad y comunicación de la vida propia de Dios, que es la vida eterna o bienaventurada [92].

La gran caridad de Dios para con los hombres consiste en desearles y procurarles su salvación eterna, comunicándoles su propia vida, que es la vida eterna y feliz —la visión y fruición de su divina esencia—. Y a imitación suya, los hombres se aman unos a otros en caridad deseándose mutuamente la participación de esa misma vida en Dios, o sea, la eterna bienaventuranza. Cada cual la desea por caridad para sí mismo y para los demás. Es el mayor bien que se pueden desear unos a otros y a sí mismos.

Por eso Santo Tomás escribe con plena razón: «sed evacuata spe in beatis secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis» [93]. Lo cual no es esperar propiamente hablando, porque nadie espera así sin esperanza, sino algo superior y más íntimo: un deseo ardiente de caridad.

Cosa que no tiene nada de extraño. Porque algo semejante ocurre en el orden mismo del amor. Cuando alguien, por ejemplo, tiene la virtud de la caridad teologal, cuyo objeto propio y principal es Dios, con esa misma caridad

---

92. II-II, 23, 1c. Comunicación en acto —en el cielo— o en potencia —en la tierra—; de hecho o de derecho, porque todos los que están en gracia son hijos de Dios y herederos de su gloria.

93. II-II, 18, 2 ad 3.

se ama a sí mismo y a sus prójimos en Dios. Pero, si la ha perdido por un pecado mortal, dejando de amar a Dios, tampoco podrá amar con ella a sí mismo ni a los demás. Sin embargo, podrá amarse y amarlos con otra especie de amor que le quede, es decir, con un amor de tipo natural. Cada cual obra con lo que tiene o con lo que le queda, no con lo que no tiene o con lo que no le queda [94].

Y con esa misma caridad oran e interceden por nosotros. Porque, aunque la oración por uno mismo sea una manifestación e interpretación de su esperanza, lo es también, y primordialmente, de su caridad, según el aforismo de San Agustín. «Fides credit, *spes et caritas orant*» [95]. Pero la oración por los demás es propia de la caridad, pues rogamos por ellos porque los amamos y les deseamos la vida eterna y cuanto conduce a ella.

Por lo cual repite el Aquinate: la caridad exige que oremos por los demás [96]; la oración por los demás es función de la caridad [97].

Teniendo, pues, Jesucristo y los santos y ángeles del cielo una caridad perfectísima, ruegan e interceden por nosotros los viadores de una manera acabadísima, con todo fervor, confianza y perseverancia [98].

Ruegan las almas bienaventuradas por la resurrección y glorificación de sus propios cuerpos y por la salvación de todos los viadores, por la cual interceden particularmente Cristo y la Santísima Virgen [99]. Pero una vez que

---

94. «Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus. Unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed, si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam; non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto» (Quaest. disp. *De spe,* a. 4c. Cf. II-II, 18, 2 ad 3, in fine).

95. *Enchiridion,* cap. 7, n. 2, ML. 40, 234.

96. «*Caritas* hoc requirit, ut pro aliis oremus» (II-II, 83, 7c).

97. «Orare pro alio *caritatis est*» (II-II, 83, 8c) «Oratio pro aliis facta, *ex caritate provenit*» (II-II, 83, 11c).

98. «Sancti in patria magis fervent caritate quam in via. Sed caritas facit ut sancti in via pro aliis orent. Ergo multo magis pro nobis orant» (*In IV Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 6, qla. 2, arg. 2 sed contra, ed. cit., n. 678).

99. «Sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi

esté todo consumado, después de la resurrección universal y del juicio final, cesará toda oración petitoria por sí y por los demás, por haber desaparecido toda miseria e indigencia [100], y sólo quedará la oración de alabanza y de acción de gracias, que es la oración más perfecta, en un himno eterno de caridad.

Todo esto es mucho y sólidamente fundado. Bastante más rico y profundo que lo que supone el buen P. Charles, a quien nos da verdadera pena tener que contradecir y rectificar tantas veces. Que después del Santo, en los siglos XIV y XV, no se lo haga seguido y explotado como debía, es la pura verdad. Ocurre lo mismo en otras muchas materias filosóficas y teológicas. Pero no es cierto que en esa época no lo haya utilizado nadie —n' a été utilisée par personne la bréche ouverte si vigouseusment par Saint Thomas—, ni que ninguno tampoco se haya preocupado de justificar el axioma de San Agustín, contentándose todos con admitirlo a piés juntillas bajo la sombra inmediata de Lombardo [101].

El P. Charles tiene una idea exageradamente pobre de los teólogos de esa época y en general de toda la antigua escolástica, si se exceptúan Santo Tómas, Escoto y Durando. El primero, por haber tenido la audacia y el valor de abrir la referida brecha en el axioma agustiniano [102]; el segundo, por haber desbrozado el terreno, barriendo de un

---

gloria corporis pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio» (II-II, 83, 11 ad 1).

100. *In IV Sent.*, dist. 15, q. 15, q. 4, a. 6, qla. 2c, n. 686. «Tempus gloriae potest considerari dupliciter : secundum gloriae inchoationem et secundum plenariam consummationem. Tempus autem inchoationis gloriae est *usque ad diem iudicii.* Nam sancti quantum ad animam receperunt gloriam, sed adhuc aliquid exspectant ad recipiendum, scilicet gloriam corporis in se, et quantum ad alios ut impleatur numerus electorum; et sic *usque ad iudicii diem et petere possunt* et interrogare, non tamen de his quae pertinent ad essentiam beatitudinis. Tempus autem gloriae consummatae plenarie est *post diem iudicii,* post quam *nihil restat petendum»* (*In Evangelium secundum Joannem* 16, 23, lect. 6; ed. R. Cai, O. P., n. 2140, p. 403b. Turín-Roma, 1952).

101. *Spes Christi,* loc. cit., pp. 1067-1068.

102. *Ibid.*, pp. 1065, 1067, 1068.

plumazo la famosa división del apetito sensitivo en concupiscible e irascible, y consiguientemente la arbitraria y desgraciada noción de arduidad —arbitraire, malheureuse notion de l' *arduum*—, inventada únicamente para justificar esa división o distinción [103]; y el tercero por ser «toujours profond et original», aunque en la cuestión presente se haya dejado llevar por la rutina del *arduum* [104].

Yo no sé cómo habrá leído a Escoto el buen Padre. Porque lo cierto es que el Doctor sutil admite expresamente esa distinción del apetito sensitivo en concupiscible e irascible, como en facultades diferentes que exigen órganos diversos [105], y concede también que una distinción análoga tiene lugar en el apetito racional —en la voluntad—, aunque no como dos potencias, sino como dos funciones de una misma potencia respecto de diversos objetos [106].

Otra cosa es que no le agrade la explicación que le daba Enrique de Gante, con el cual ama Escoto medir sus armas, en particular sobre la idea de arduidad [107].

A él no le satisface fundar la distinción de ambos apetitos en que el objeto propio del irascible sea un bien o un mal arduo, mientras que el del concupiscible sería un bien o un mal a secas —sin arduidad—. Eso sería cuestión de más o menos, no cuestión de esencias, y, por tanto, no sirve para probar una distinción específica [108].

Prefiere, pues, decir que el objeto del concupiscible es un bien o un mal no discutidos ni impugnados, en tanto

---

103. *Ibid.*, pp. 1068, 1070, 1071.

104. *Ibid.*, pp. 1071.

105. «Irascibilis et concupiscibilis in parte sensitiva habent diversa organa, quia idem non posset moveri simul diversis motibus talibus (*In III Sent.*, dist. 34, q. unica, n. 12. Opera, ed. Vives, t. 15, p. 497b. París, 1894).

106. «Ad illud de irascibili et concupiscibili, dico quod non sunt tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate» (*ibid.*, n. 20, p. 505b). «In parte autem rationali possunt habere similem distinctionem obiectorum sicut in parte sensitiva...; non tamen est tanta distinctio horum in voluntate quanta est in appetitu sensitivo, quia voluntas non est organica» (*ibid.*, n. 13, p. 497b).

107. «Quia illud de bono arduo posset et bene et male intelligi, *quaero quid intelligatur per bonum arduum*» (*ob. cit.*, dist. 26, q. unica, n. 6, p. 327 a).

108. *Ibid.*, n. 7, p. 328 a.

que el del iracible sería un bien o un mal discutidos o impugnados rabiosa y decididamente, o sea, el contradictor, el rival, el ofensor, siendo su función propia vencerlo, arrollarlo, castigarlo, para hacerse dueño absoluto del bien controvertido [109].

Mas, como superar ese obstáculo y vencer a ese rival poderoso es cosa difícil, resulta que la diferencia entre el apetito concupiscible y el irascible se reduce en último término a que el objeto de éste es difícilmente asequible, mientras que el de aquél no ofrece dificultad alguna. Con lo cual venimos a parar al fundamento clásico de su distinción, que se había comenzado por impugnar [110]. Cuestión de puro nombre, como confiesa ingenuamente uno de los mejores comentaristas de Escoto, Francisco Liqueto [111]. Y el moderno escotista Z. van de Woestyne, O. F. M., no pone otra diferencia entre un apetito y otro [112].

Pero, aunque fuese verdaderamente cierto lo que Charles atribuye a Escoto, no era como para dar por liquidada definitivamente la famosa arduidad. Por muy respetable que sea el Doctor sutil —y lo es mucho—, un simple gesto despectivo suyo [113] no basta para barrer esa idea ni ninguna otra.

---

109. «Obiectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam nolle, non quidem proprie refugientis sicut concupiscibilis nollens refugit, sed magis respuentis sive repellentis, quia irascibilis nollens repellit; non enim concupiscit tantum amovere illud impediens, sed etiam ultra punire» (*Ob. cit.*, dist. 34, q. unica, n. 10, p. 496).

110. El objeto del irascible —dice, por ejemplo, Santo Tomas— es «bonum quod *difficultatem* habet» (*In III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2c, n. 27). «Omnis autem passio de cuius intellectu est motus in bonum cum circumstantia *difficultatis*, est in irascibilis» (*ibid.*, n. 30). «Obiectum proprium irascibilis habet *difficultatem*» (*ibid.*, ad 5, n. 36) «Difficile *vel* arduum» (*Ibid.*, ad 1, n. 31). «Bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui *vel* difficilis, est obiectum irascibilis». (*Summa theol.*, I-II, 23, 1c) «Arduum *et* difficile» (II-II, 134, 4c) «*Arduum* in quod tendit magnificentia habet *difficultatem* propter dispendium rerum» (ibid).

111. *Comentario sobre Escoto, in III Sent.*, dist. 34, n. 68, p. 508.

112. *Cursus philosophicus*, t. II, p. 445. Malinas, 1925.

113. «Scot, nous l' avons vu, avait balayé d' un geste la théorie de l' *arduum*» (*Spes Christi*, loc. cit., p. 1073).

Otra cosa es saber si la esperanza —pasión o virtud teologal— pertenece al concupiscible o al irascible. En cuanto a la esperanza-pasión, concede Escoto que tiene cierta relación con el irascible, pero que más propiamente pertenece al concupiscible, porque es una pregustación de la victoria sobre el obstructor y del bien conquistado por ella, resultando así ser un deseo vehemente de poseerlo [114]. Y por eso dice con razón el P. Fidel de J. Chauvet, O. F. M.: «Escoto zanja la cuestión, afirmando que la esperanza propiamente es una pasión del concupiscible, porque orientada a provocar un acto eminentemente propio de este apetito, cual es el deseo» [115].

Y en cuanto a la esperanza teologal opina lo mismo, porque el irascible no tiene lugar respecto de Dios. Tanto ella como la caridad pertenecen al concupiscible superior de la voluntad [116].

Pero lo verdaderamente inconcebible es que Charles, que conoce esa doctrina de Escoto, saque esta conclusión: «parece, pues, que el doctor franciscano hubiera podido llegar sin dificultad a la teoría tomista, deduciendo que desiderare alteri proximo bonum eiusdem rationis (scilicet vitam aeternam) est actus spei. Conoce y anuncia expresamente esa ilación como una objeción *ad absurdum*, a la cual, sin embargo, no responde, sino que se contenta con decir: búsquese la respuesta —responsionem quaere—» [117]. ¿Y cuál debería ser esa respuesta? Según Charles, debiera ser la concesión monda y lironda de dicha objeción, es decir, que pertenece a la esperanza desear a otro la vida eterna, como nos la deseamos a nosotros. Cosa verdaderamente extraña, porque eso equivale a admitir el absurdo de la misma.

A pesar de lo cual, nuestro autor añade con aplomo: «sus comentaristas han respondido por él, y desgraciada-

---

114. *In III Sent.*, dist. 26, n. 23, p. 347b.
115. *Las pasiones* (*Las ideas filosóficas de Juan Duns Escoto sobre las pasiones*), p. 138. Barcelona, 1936.
116. «Irascibilis non est nata habere Deum pro immediato obiecto» (*In III Sent.*, dist. 26, n. 27, p. 350b).
117. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1068.

mente han recaído de bruces en el axioma agustiniano —malheureusement, ils sont retombés à pieds joints dans l' axiome augustinien—. Dico quod responsio clara est ex his quae supra dixit Doctor de actu spei circumstantionato, et una circumstantia est *cui*, quia proprie actus spei est quo quis desiderat bonum aeternum *sibi*. Et voilá la porte réfermée» [119].

Tiene plena razón el comentarista. La respuesta es tan clara para todo lector inteligente de Escoto, que no era preciso repetirla de nuevo. Su «responsionem quaere», significa simplemente: busca —recuerda— mi respuesta ya dada.

Porque, efectivamente, Escoto enseña expresamente que la esperaza teologal, como amor o deseo de concupiscencia que es, busca sólo el propio bien del esperante. «Spes est magis concupiscibilis, accipiendo concupiscere *stricte* pro desiderare commodum *concupiscenti*» [119]. «Per spem voluntas desiderat *sibi* bonum habendum» [120].

No cabe duda. Desde que Escoto redujo la esperanza al concupiscible —a un amor de concupiscencia—, no podía asignarle como sujeto *cui* más que al solo esperante. No fue, pues, Liqueto quien cerró la puerta, sino el mismo Escoto. Y no andaba equivocado en ello, como tampoco San Agustín ni Santo Tómas. La puerta, que ya estaba abierta por el mismo hiponense como veíamos antes, deja libre entrada a los demás en virtud de un amor de amistad que se junta con la esperanza [121].

No cabía mayor *quid pro quo*. Y a penas de uno fe a sus ojos cuando leen esta apostilla suya al comentario referido de Liqueto: «ce n' était pas la peine d' avoir balayé la notion d' *arduum*, d' avoir renvoyé dos à dos l' irascible et le concupiscible comme des intrus dans la doctrine des vertus théologales; d' avoir simplifié la question de l' es-

---

118. *Ibid.*, pp. 1068-1069. Ese comentarista es LIQUETO, ed. cit., dist. 26, n. 23, p. 347a.
119. *Ob. cit.*, dist. 26, n. 27, p. 350b.
120. *In IV Sent.* dist. 49, q. 6, n. 23. Opera, ed. cit., t. 21. p. 268b.
121. *In III Sent.*, dist. 26, n. 27, p. 350b.
122. *Spes Christi*, loc. cit., p. 1069.

pérance en l' identifiant avec le simple desiderare...; on n' espére que pour soi» [122].

Tampoco es más afortunado por lo que se refiere a Ricardo de Middletown. La doctrina de éste sobre la esperanza coincide esencialmente con la del aquinate, hasta en el plan y en la nomenclatura. Como el de Aquino, hace preceder, a guisa de preámbulo, un tratadito *de passione spei*. Y al llegar a la virtud teologal de la esperanza, conviene en todo con el Angélico, aunque subraye particularmente el *summe arduum* de su objeto propio, a imitación de San Buenaventura.

Concede, pues, que en Cristo viador respecto de la glorificación de su propio cuerpo, y en las almas bienaventuradas respecto de la resurrección y glorificación del suyo, y hasta en los mismos ángeles respecto de su gloria accidental que les puede sobrevenir por sus servicios y ministerios, puede darse una cierta expectación, mas no una esperanza teologal propiamente dicha, porque, como gozan de la visión facial de Dios, que es el objeto propio y formal de esa virtud, ésta desaparece necesariamente. En faltando el objeto especificador —formal y principal— de una virtud, ésta no puede subsistir un momento más [123].

Mas no por ello quedan depauperadas. Porque, en lugar de un hábito imperfecto y propio de viadores como es la esperanza, son dotados y enriquecidos por otro muy superior y propio de comprehensores, que es precisamente la posesión y seguridad perfecta de la vida eterna [124].

No se trata de una concesión forzada, como imagina Charles, [125], sino de una conclusión necesaria y universal-

---

123. «Quamvis in Christo fuerit exspectatio gloriae corporis, et sit etiam in animabus beatis, et in angelis nobis ministrantibus exspectatio alicuius praemii accidentalis, non tamen concedi debet quod spes quae est virtus —theologica— sit in existentibus in paradiso» (*In III Sententiarum,* dist. 26: de quinto principali, q. 2c, fol. 94va. Venetiis, 1509).

124. «Sed est in eis habitus spe nobilior, quam aliqui tentionem appellant, alii securitatem perfectam» (*ibid.,* fol. 94 rb).

125. «Richard de Middletown est bien forcé de faire une concession». (*Spes Christi,* loc. cit., p. 1070).

mente admitida por los teólogos de su tiempo: a la fe sucede en la patria la visión; y a la esperanza, la posesión segura e inamisible.

La gloria del cuerpo y todo lo que sea menos que Dios, es secundario y accidental en la esperanza teologal, y no basta por sí sólo para constituirla ni para conservarla, una vez que ha desaparecido el objeto formal y principal por su posesión perfecta de hecho [126].

Ni tampoco debe admitirse que conservan dicha virtud para esperar la vida eterna a sus prójimos viadores, sino que simplemente se la desean —indudablemente por caridad, aunque no lo diga expresamente, pero el ejemplo que añade a continuación, que es el mismo de Santo Tomás, prueba que tenía esa idea en su mente— [127].

Y haciéndose cargo del famoso axioma de San Agustín, que tanto repugna al P. Charles, lo interpreta así: «hoc intelligendum est de spe *proprie* dicta; quia *communiter* loquendo de actu sperandi, dici potest aliquis sperare futurum bonum *amico suo,* secundum quem modum sperandi dicitur Luc. 24, 21: nos sperabamus quia ipse redempturus esset Israel» [128].

Resulta, pues, evidente que la doctrina de Ricardo sobre el sujeto esperante y sobre el sujeto para quien espera —*cui*— es la mismísima de Santo Tomás, expresada incluso con la misma terminología. Y no se comprende cómo,

---

126. «Exspectatio quae fuit in Christo respectu gloriae corporis in quantum ipse erat viator non fuit per virtutem spei, quia gloria corporis non est principale obiectum spei per quod constituitur in esse virtutis. Non enim oportet quod exspectatio cuiuscumque rei sit per virtutem spei» (*ibid.*, ad 1).

«Non quaecumque exspectatio gloriae est per virtutem spei; sed exspectatio gloriae *animae* quae consistit in clara Dei visione et perfecta Dei fruitione, per quam habetur ipse Deus. Habenti autem gloriam animae, nullum aliud bonum habet ardui rationem, quia omnia alia bona infra ipsam sunt» (*ibid.*, ad 2).

127. «Si concedatur quod beati amicis suis viatoribus sperent vitam aeternam, hoc non est virtute spei. Unde nec ita proprie dicuntur eis sperare beatitudinem, sicut (lege, sed) *exspectando optare.* Tale autem sperare non oportet esse a spe quae est virtus; sicut non omnis dilectio, etiam licita et honesta, dicitur ex caritate» (*ibid.*, ad 3, fol. 94vb).

128. *In III Sent.*, dist. 26, Circa Litteram, fol. 95 vb.

habiendo aplaudido al aquinate, diga del teólogo inglés: «la distinción subtile entre una espérance qui espère et un autre qui *attend et desire* —exspectando optat—, n' est fondée sur rien» [129].

Su total incomprensión llega hasta el extremo de afirmar taxativamente que Ricardo, «pour éviter les conséquences de la doctrine de Saint Thomas, recourt à des solutions extrêmes, qui ne seront guère suivies» [130].

Con muchísima más razón Dionisio Cartujano cuenta al teólogo de Middletown entre los «sequaces Sancti Thomae» [131]. Y el P. E. Hocedez, S. J., al final de una amplia monografía dedicada a él, concluye con pleno conocimiento de causa que Ricardo ha recibido indudablemente la influencia del genio fascinador del aquinate, llegando a coincidir con él en gran número de conclusiones [132].

Al P. Charles se le han atravesado —como vulgarmente se dice— el *arduum* tradicional y el axioma de San Agustín. Los cree radicalmente falsos y falsificadores de la verdadera teología de la esperanza cristiana, y no cesa de ridiculizarlos con dicterios y epítetos poco nobles. Pierde la serenidad en el momento de leerlos en cualquier autor. Y acaba por no comprenderlos.

No es serio decir, por ejemplo, de Gil de Roma —discípulo inmediato de Santo Tomás—, que, sin preocuparse para nada de la doctrina de su Maestro, «revient brutalement à la definition augustinienne: spes est de pertinentibus ad se et non proprie de pertinentibus ad alios» [133].

Esas palabras de Gil, que Charles toma de su comentario sobre el capítulo 8 de la Epístola a los Romanos [134], se encuentran repetidas literalmente por dos veces en su Co-

---

129. *Spes Christi,* loc. cit. p. 1070.
130. *Ibid.,* p. 1069.
131. *In IV libros Sententiarum,* proemium. Opera, t. 17, p. 36. Tournai, 1902.
132. *Richard de Midleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine,* pp. 381, 384. Louvain, 1925.
133. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1070.
134. Roma, 1555, fol. 54a.

mentario sobre el libro III de las Sentencias de Lombardo, en donde trata más de propósito el tema de la esperanza teologal [135]. Y no tienen nada de brutales. Porque, como veíamos anteriormente, el axioma de San Agustín es plenamente verdadero y exacto tomado en sentido formal y propio, tal como suena. Y no creo que decir la verdad sea brutalidad de ningún género. Lo será, sin duda, el impugnarla y ridiculizarla sin haberla entendido.

Dentro de la brevedad con que Gil habla de la esperanza, es él uno de los teólogos que la han tratado con más altura y profundidad. Aunque moleste a algunos oir la simple palabra de *arduo*, véase con qué limpieza y hondura habla este gran teólogo: «semper spes tendit in arduum et in *altum*. Non est enim *proprie* spes de aliquo parvo, sed de aliquo *magno* et arduo. Ideo sperare debemus quod perveniemus ad videndam illam *altitudinem* divinae sapientiae per visionem apertam, et fruemur *excellentia* divinae bonitatis per caritatem perfectam» [136].

Pero el P. Charles no solamente es mal intérprete de los autores que cita, sino también mal historiador. No basta tomar al azar algún que otro teólogo de la segunda mitad del siglo XII y del siglo XIII, y de la primera mitad del siglo XIV —aunque sean estos últimos los señalados por Liqueto en sus comentarios a Escoto—, para dar por suficiente un boceto histórico de la esperanza cristiana en la edad media, desde sus orígenes hasta el Concilio de Trento [137]. Esas excursiones rápidas suelen tener mucho de arbitrarias y superficiales. Se silencia lo que no debiera omitirse y se subraya lo que pudiera pasarse por alto.

---

135. *In III Sent.*, dist. [illegible], IIae. Partis q. unica, a. 3 ad 3, p. 513b. Córboba, 1703. Y recalcando más el término formal: «spes *proprie* est de pertinentibus ad se, et non *proprie* de pertinentibus ad alios» (dist. 26, q. unica, a. 2 ad 1, pp. 579-580).

136. *Ibid.*, a. lc, p. 577b.

137. *Esquisse de l' histoire d' une doctrine..., des origines au Concile de Trente* (*Spes Christi*, loc. cit., p. 1057). Y menos aún con una simple referencia rápida a uno del siglo XV.

No es este el momento y el lugar de mostrar las lagunas de Charles en los siglos XIV y XV, que no fueron, sobre todo el último, muy gloriosos para la teología. Me contentaré únicamente con citar, como un botón de muestra, a un teólogo de la primera mitad del siglo XIV que no echó en saco roto las enseñanzas de Santo Tomás sobre el sujeto *quod* y *cui* de la esperanza teologal. Es Rainerio de Pisa o de Rivolta, O. P., (+1351) en su famosa *Pantheologia*, tan leída en su tiempo y en siglos posteriores, como lo prueban sus numerosas ediciones.

Esta obra, pues, es una especie de Diccionario teológico, en donde su autor va tratando por orden alfabético todas las materias de la teología, aprovechándose muy particularmente del aquinate, a quien cita literalmente con frecuencia.

Conoce, como es natural, y aprueba el axioma de San Agustín [138] junto con las explicaciones de Santo Tomás en sus Comentarios sobre el tercer libro de las Sentencias de Lombardo [139] y en la Suma Teológica [140], que ya conocemos. Y expone su doctrina con un orden y claridad admirables.

Cristo —dice— no tuvo nunca esperanza teologal propiamente dicha. No ciertamente como comprehensor, porque la esperanza es de lo que no se ve ni se posee, y Cristo vio siempre a Dios cara a cara, poseyéndolo plenamente. Ni tampoco como viador, porque no lo era en cuanto al alma —a la gloria del alma—, sino solamente en cuanto al cuerpo —a la gloria del cuerpo—. Y ésta no es la gloria o bienaventuranza esencial o principal, sino la secundaria y accidental, que no es el objeto propio y formal de la esperanza teologal. Respecto, pues, de ella tuvo una cierta expectación, no una esperanza estrictamente dicha. Y en este sentido hay que entender las palabras del Salmo mesiánico 30, 1, pro *exspectatione* praemii *accidentalis* Dei [141].

Tampoco la tienen los ángeles ni las almas bienaventuradas, por dos razones. Primera, porque ven de hecho a

---

138. *Pantheologia, De Spe,* cap. 4, t. II, p. 984a. Brescia, 1580.
139. *Ibid.*, cap. 2. p. 981a.
140. *Ibid.*, cap. 4. p. 983b.
141. *Ibid.*, cap. 4. p. 983a.

Dios cara a cara , y la esperanza es de Dios no visto ni poseído [142].

Segunda, porque si tuvieran esperanza estrictamente teologal, ésta debería recaer necesariamente sobre la vida eterna *propia* que esperasen para sí mismos, o sobre la bienaventuranza *ajena* que esperasen *para los demás*. Lo primero es imposible, porque, por el mero hecho de ser bienaventurados, ya poseen efectivamente a Dios y gozan de su visión facial. Con lo cual queda sin objeto ni razón de ser la esperanza, que es precisamente de lo que no se tiene. Lo segundo también, porque esa esperanza o deseo de que los demás se salven es más bien un acto de caridad que de esperanza [143].

Y aunque deseen también aquellas almas la glorificación de sus propios cuerpos, ese deseo no es un acto de esperanza teologal, sino una simple expectación de ese complemento secundario y accidental de bienaventuranza que les faltaba, que por otra parte resultará necesariamente de la gloria esencial del alma en el mismo instante de volverse a unir a ella por la resurrección [144].

No es, pues, exacto decir que se ha olvidado en la teología de esos siglos la brecha abierta por Santo Tomás, ni el barrido de Escoto [145]. Tampoco es verdad que «la restriction augustinienne, aggravée par la doctrine de l'irascible et du *bonum arduum*, a masqué pendant plusieurs siècles la question de l' espérance pour autrui» [146].

---

142. «Spes non est de visis, sed de non visis... Sed angeli et beatt continue facie ad faciem vident Deum. Ergo...» (*ibid*).

143. «Secunda ratio talis est: Si angeli et beati habent spem, aut habent spem de bono quod exspectant aliis, aut de bono quod exspectant sibi.

Primo modo angeli et beati non habent spem de bono quod exspectant aliis. Cuius ratio est, quia licet sperent aliis beatitudinem, non tamen virtute spei, sed magis ex amore caritatis, sicut ille qui habet caritatem Dei, ex eadem caritate diligit proximum...

Secundo modo, scilicet de bono quod beati exspectant sibi, etiam spem non habent. Cuius ratio est, quia spes non est de habitis. Sed angeli et beati habent Deum. Ergo...» (*ibid.*, p. 983 ab).

144. *Ibid.* ad 2 arg., p. 983b.

145. CHARLES, *Spes Christi,* loc. cit., p. 1075.

146. *Ibid.*

Y mucho menos es cierto que la definición dogmática de Benedicto XII «a gêné quelques excellents docteurs« para tratar el asunto de la esperanza con libertad [147]. Que el Papa no haya intentado canonizar allí una definición de la esperanza, es verdad, pero también lo es que definió de hecho e intentó definir que los actos beatíficos de la visión facial de Dios y de su fruición excluyen —*evacuant*— en los bienaventurados los *actos* de fe y de esperanza *estrictamente* teologales: *actus* fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes *propie* theologicae sunt virtutes [148].

¿Porqué querer salirse de esa acepción propia y estricta? El adverbio *proprie,* puesto de propósito, no es exactamente una definición integral de la esperanza, pero sí un elemento esencial de que no es licito prescindir en sana teología.

En resumidas cuentas, que en esta parte negativa y crítica de su teología de la esperanza se revelan con toda su fuerza ciertos defectos intelectuales del P. Charles, que sus mismos admiradores no han podido menos de reconocer: falta de sentido histórico [149], incomprensión de las doctrinas que no le agradaban [150], y objetivación de sus propios

---

147. *Ibid.,* p. 1074.

148. Denz. n. 530.

149. «Il n' étai pas historien, historien critique, historien rigoureux, dans la pleine signification du mot. Il n'avait pas le goût, la patience, le sens de ce long contact avec les textes, avec les indices du passé, jusqu' a' ce qu'ils se synthétisent d'eux mêmes, par la force de leur convergence, sans intervention subjective de nos désirs, de nos tendances, de notre sousi de nouveauté. De là parfois certaines faiblesses dans ses exégèses, dont au fond il se rendait compte et qui l' amenaient à passer plus rapidement sur cet aspect de la théologie» (J. LEVIE, S. J., *In memoriam. Le Pére Pierre Charles,* S. J., En «Nouvelle Revue Théalogique», 76 [1954] 263).

A pesar de lo cual, escribe con aplomo PEDRO LAIN ENTRALGO: «un apretado pero excelente resumen de la historia de la teología de la esperanza hasta el Concilio de Trento, puede leerse en dos artículos del P. Pierre Charles: *Spes Christi,* Nouv. Rev. Théol. LXI (1934) pp. 1009-1021, y LXIV (1937) pp. 1057-1075» (*Espera y esperanza,* p. 122 nota. Madrid, 1957).

150. Lorsqu' il s' agissait de comprendre un adversaire doctrinal, d' analyser un système opposé à sa propre conception théologique, il était porté, pour mieux marquer l'antithèse des deux positions, à simplifier les doctrines de ses contradicteurs, à n' en pas considérer suffisamment la logique interne dans leur pensée à eux, et, en con-

puntos de vista, hasta el punto de verlo todo según el color de sus anteojos [151].

La parte positiva la dejó inconclusa. Indicó expresamente lo que le agradaba, pero no llegó a publicar las pruebas que lo justificasen y que había prometido [152], a pesar de haber transcurrido veinte años hasta su muerte. ¿Es que no las tenía, o que cambió de parecer?

Comoquiera que sea, lo cierto es que el P. Charles simpatiza con la más o menos supuesta teoría de Tomás Muniessa, S. J., que parece hacer suya con todas sus consecuencias.

Cree, pues, Muniessa que Cristo viador tuvo verdadera esperanza teologal por la que esperaba no solamente la glorificación de su propio cuerpo físico — su gloria accidental—, sino también la gloria integral, de alma y cuerpo, de todos los hombres por El redimidos —de su cuerpo místico—. Y después de su misma ascensión a los cielos, continúa teniéndola para esperar la gloria eterna —esencial y accidental— a esos mismos hombres. Esperanza que debe concederse también a todos los ángeles y a todas las almas bienaventuradas.

Es decir, que las almas bienaventuradas conservan en el cielo la misma esperanza teologal que tenían en este mundo y con la cual esperaban la vida eterna para sí y para los demás. En el cielo la esperan para todos ellos. Y lo mismo los ángeles, e igualmente Jesucristo. No hay res-

---

sequence, à en négliger les nuances, les précisions complémentaires» (*ibid.*, pp. 263-264).

151. «Il les voyait à travers sa propre pensée, à la lumiêre de la synthèse qu' il jugeait la seule vraie.

Certes il était trop intelligent, trop large d' esprit, pour tomber jamais dans cet intégrisme étroit et livresque qu' il condamma toujours énergiquement; mais la vigueur logique et imperieuse da sa propre pensée ne lui permit pas toujours cette pleine compréhension, souple et nuancée, de la pensée d' autrui. Tendance sévère qui, heureusement, s' alliait chez lui á une sincére charité pour les personnes» (*ibid.*, p. 364).

Lo cual no impide que reconozcamos gustosos, con el mismo P. Levie, otras muchas excelentes cualidades suyas.

152. *Spes Christi*, en «Nouvelle Revue théologique» 61 (1934) 1210, 1021.

tricción alguna objetiva ni subjetiva en la esperanza teologal. Está en los cristianos viadores y en las almas comprehensoras, y en los ángeles, y en Jesucristo. Y se extiende por igual para esperar la vida eterna al propio esperante y a los demás.

El axioma agustiniano queda anulado, y la brecha abierta en él por Santo Tomás queda transformada en franca esplanada sin estorbos ni condición alguna, para esperar por igual la eterna bienaventuranza a nosotros y a nuestros prójimos. No hace falta para ello dar el rodeo por el amor, a fin de que sean unos el esperante y los demás. Se basta a sí sola la esperanza.

Por consiguiente, la esperanza teologal deja de ser meramente individual, como se venía diciendo después de San Agustín, para convertirse en social y comunitaria. No se debe, pues, hacer en singular el acto de esperanza, diciendo, por ejemplo: *yo* espero, Dios *mío,* que *me* daréis la vida eterna y todo lo que *me* es necesario para alcanzarla; sino en plural, sustituyendo el yo y el mío por nosotros y nuestro, verbi gracia: *nosotros* esperamos, Dios *nuestro,* que *nos* concederéis la vida eterna y todos los medios que *necesitamos* para obtenerla [153].

Tal es la versión de Muniessa que da el P. Charles. Sin embargo, el teólogo aragónes no es tan original, tan explícito ni tan tajante como lo quiere presentar el bruselense.

Distingue, pues, Muniessa [154] dos acepciones de la esperaza teologal: una entitativa y esencial —entitative et essentialiter— y otro etimológica —etymologice—. La primera comprende todos nuestros actos «circa ipsam beatitudinem ut possessam, quales sunt amor et gaudium de Deo sic possesso». La segunda es el acto de desear y esperar dicha bienaventuranza cuando aún no se posee de hecho [155].

Distinción que no es original de este teólogo, sino que viene de Suárez —según creemos—, el cual distinguía, como veíamos antes, la *sustancia* del hábito de la esperanza

---

153. *Ibid.* pp. 1011, 1012.
154. *Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae,* disp. 14, sect. 8. Barcelona, 1689.
155. *Op. cit.,* nn. 74-75; pp. 323-324.

y el *modo* de esperar como esperar [156]. O sea, la esperanza como productiva del amor y del gozo o fruición de la bienaventuranza ya poseída, y la esperanza como productiva del acto de desear y esperar dicha bienaventuranza como aún no poseída.

Esperanza, en otros términos, en sentido real y en sentido formal. En sentido real —entitative— y en sentido formal —etymologice—; como amor y fruición de Dios realmente poseído, y como deseo y espera del mismo todavía no poseído realmente.

Pero con la diferencia de que Muniessa admite en Cristo y en los bienaventurados la existencia de la esperanza teologal en los dos sentidos respecto de los demás, aunque no respecto de la bienaventuranza esencial de sí mismo, en lo cual está de acuerdo con Suárez. Muniessa, pues, cree que tanto Cristo como los bienaventurados esperan para los viadores la vida eterna con esperanza en sentido formal y propio, es decir, según toda la fuerza y propiedad de la palabra: *etymologice* [157].

Y con mayor razón los cristianos viadores esperamos con la misma esperanza teologal la salvación eterna para nosotros y para los demás [158]. De otra suerte, habría que admitir una cuarta virtud teologal. Porque esperar para otros la vida eterna es tan teologal como esperarla para nosotros. Y ese esperar no es acto propio de la fe ni de la caridad. Luego tiene que ser de la esperanza que, por no ser más que una y única, debe necesariamente extenderse a la bienaventuranza de los demás y para los demás [159].

---

156. *De spe,* diap. 1, sect. 8, n. 5. Opera, ed. Vives, t. 12, pp. 623-624.

157. «Itaque quoad hunc etiam actum desiderii seu exspectationis Dei ut boni *aliis,* possunt Christus et beati exercere habitum spei, etiam *etymologice* sumptum» (*ob. cit.,* n. 77, p. 324). Parece que Muniessa toma la palabra *etymologice* en su sentido clásico y ciceroniano: *vi nominis.* Esperanza en el sentido formal y primigenio de esperar como tal.

158. «Addo esse mihi *valde verisimile* quod per eamdem virtutem spei theologicae qua speramus beatificam possessionem Dei ut boni nobis, speramus etiam ut boni *aliis* beatificandis» (*ob. cit.,* n. 77, p. 324).

159. Alioquin darentur in nobis quatuor virtutes theologales, scilicet praeter fidem, caritatem et spem qua Deum diligimus ut bonum *nobis,* illam aliam virtutem qua diligeremus Deum ut bonum *aliis,*

Por otra parte, tanto Muniessa como Charles parecen suponer que es verdadera y propiamente teologal toda esperanza que espera en Dios, aunque lo esperado por ella no sea Dios mismo, sino cualquier otro bien, como la resurrección y glorificación del cuerpo propio y ajeno. Idea que tampoco es inventada por ellos, sino que viene de Vázquez [160].

Pero ni los dos grandes luminares de la teología de la Compañía ni tampoco Muniessa parecen haberse preocupado lo más mínimo del llamado individualismo protestante [161], para oponerle radicalmente la teología de la esperanza colectiva y comunitaria. Es una idea que se le ha ocurrido al P. Charles, pero de la que no se encuentra rastro en los referidos teólogos.

En cambio se ocuparon los dos primeros, y generalmente todos los teólogos de su tiempo, de la bondad y licitud del acto de esperar *para nosotros* la vida eterna y de temer no alcanzarla, contra el puritanismo de los protestantes, que en forma más suave y mitigada renovaron los quietistas y semiquietistas con su teoría del amor puro de las almas perfectas y contemplativas, que amarían a Dios sin interés alguno, es decir, sin preocuparse lo más mínimo de su salvación eterna —de su bienaventuranza—, ni del perdón de sus pecados, ni de la mortificación, ni de otros medios necesarios para alcanzarla. La esperanza sería propia de las almas imperfectas, que están todavía en los

---

aeque sine dubio theologicam, quia aeque immediate versantem circa Deum». (ibid).

160. «Spes non ideo est virtus theologica quia versatur circa Deum tamquam circa obiectum et bonum quod speramus, sed tamquam circa eum a quo speramus; sicut etiam fides divina non dicitur ex eo quod credimus Deum, sed quia credimus Deo dicenti aut hoc aut illud. Quare, si speraremus consequi visionem Dei ab homine qui eam posset nobis communicare, non diceretur spes theologica et divina, sed humana, quia non Deo sed homini niteretur ad obtinendum ipsum Deum: velut si quis credat Deum et divina mysteria quia homo aliquis dicit, non est divina fides etiamsi sit circa Deum, sed humana... Cum igitur Christus speraverit gloriam corporis nixus auxilio Dei(a quo illam consecuturum credebat, ideo recte dicimus in Christo fuisse actum spei theologicae» (*In III P. Summae Theol. S. Thomae,* disp. 43, cap. 2. n. 6, p. 482a. Alcalá, 1609).

161. CHARLES, *Spes Christi,* loc. cit., p. 1014.

comienzos de la vida espiritual, no de las almas perfectas que ya están unidas con Dios. En éstas no actuaría más que la caridad, cesando todo acto de esperanza.

Los actos de esperanza y de temor no serían malos y pecaminosos como decían los protestantes —trabajar por la esperanza de la recompensa eterna—, pero sí imperfectos.

Muniessa no se preocupó de nada de eso, a pesar de que en su tiempo circulaban y se discutían ácremente las doctrinas quietistas de su conterráneo Molinos —que por cierto había nacido en Muniessa— y comenzaban a despuntar las semiquietistas.

Mas dejando a un lado estas derivaciones, que no vienen ahora al caso, yo creo que la teoría de Muniessa es una simple conclusión de ciertas doctrinas defendidas por Suárez y por Vázquez en lo que tienen de complementarias, no en lo que tienen de antagónicas [162], como es claro.

De Suárez, pues, parece haber tomado no sólo su distinción, dentro de la esperanza teologal, entre su acepción entitativa y esencial —entitative et essentialiter— y su acepción formal o etimológica —etymologice—, sino también la idea de que le corresponden en su acepción primera los actos plenamente teológicos de amor y fruición de la bienaventuranza poseída de hecho, y de que en ese sentido —quoad substantiam habitus— perdura dicha virtud en Cristo glorioso y en los bienaventurados.

Sobre la cuestión de la arduidad o no arduidad del objeto de la esperanza, no se preocupa Muniessa lo más mínimo.

Pero es más que probable que de Vázquez tomase la idea de que lo esencial en la esperanza teológica es el apoyarse y confiar en Dios, no la cosa o el bien que se espera, que puede ser indiferentemente Dios o una criatura cualquiera.

E incluso hasta en el modo de argumentar por el absurdo de que, en caso contrario, se daría una cuarta virtud teologal, se dan ejemplos en Suárez y Vázquez, en Lorca, en Torres y en otros teólogos de su tiempo.

---

162. Sabido es, como señalábamos anteriormente, que ambos se impugnaron mutuamente en algunos puntos relativos a esta virtud.

No es que Vázquez, ni Suárez, ni Torres defiendan expresamente la doctrina formulada por el teólogo aragonés —más bien parecen inclinarse a la contraria, o, por lo menos, exigir las condiciones puestas por Santo Tomás u otras semejantes—, sino que ciertas afirmaciones de aquellos teólogos, indudablemente conocidas por Muniessa, pusieron la teología de la esperanza en la pendiente que conduce a su propia teoría.

Sin embargo, conviene no abultar ni desorbitar las cosas. El trabajo de este teólogo sobre la esperanza es muy pobre en todos los sentidos —casi anodino—. Brillan por su ausencia las Sagradas Escrituras, el Magisterio de la Iglesia —desconoce la definición de Benedicto XII— y los Santos Padres. Hasta parece ignorar, como nota el mismo Charles [163], la solución de Santo Tomás. Total, una página escasa de una prosa dura y con bastantes erratas gramaticales. Y además —cosa que le honra— propone su doctrina modestamente, no como tesis, sino como muy verosímil —esse mihi valde verisimile—.

A pesar de lo cual, Laín Entralgo no duda en afirmar que la esperanza por el prójimo ha sido «muy clara, amplia y valientemente sostenida por el jesuita espeñol T. Muniessa» [164]. El ilustre escritor no parece hacer leído personalmente a ese autor, sino que se ha dejado guiar por Charles, a quien sigue con toda docilidad.

b) *Esperanza social y comunitaria.*

Pero, ¿qué valor y que novedad real tiene esta teoría de una esperanza teologal *social y comunitaria,* que se nos presenta como tan actual y tan de moda, hoy? No es que a nosotros nos desagrade toda novedad en teología, ni la discusión y revisión de tesis teológicas tradicionales. Antes al contrario. Porque no todo lo antiguo, por el mero hecho de serlo, es fundado; ni todo lo moderno, por ser tal, carece de fundamento. Mas, precisamente por eso, deseamos

163. «Il est assez étonnant que Muniessa semble l' ignorer» (*Spes Christi,* loc. cit., p. 1012).

164. *La espera y la esperanza,* p. 153, nota 24. Cf. p. 81, nota; 122, nota; 332. Madrid, 1957.

ver la razón y la verdad de lo que se nos propone como la última palabra de la teología de la esperanza.

En todas las dicusiones y controversias suele haber, junto a un fondo real de discrepancias, no poco de cuestiones verbales o de terminología, que dan lugar a verdaderas logomaquias. Para no incurrir en ellas, se nos permitirá comenzar por precisar los términos. Porque, aunque las palabras sean *signa ad placitum*, no por eso son signos puramente arbitrarios que cada cual puede emplear a su antojo, sino que tienen sus leyes en el uso común —*quem penes ius est et norma loquendi*, al decir de Horacio—, sobre todo cuando se trata de palabras técnicas, elaboradas a conciencia y a cincel. Y una de éstas es el término, *teológica* o *teologal*, cuando afecta o se refiere al de *esperanza*.

Una esperanza, pues, no se llama técnica y estrictamente *teologal* sino cuando reúne estas cuatro condiciones juntas.

Primera, que recaiga por lo menos sobre Dios mismo directa e inmediatamente —sobre la vida eterna a conseguir, que consiste en la posesión de Dios por la visión facial y fruición de la divina esencia tal como es en sí—. De hecho recae también sobre los medios creados, particularmente sobrenaturales, necesarios o conducentes para conseguirla. Pero estos solos, sin Dios mismo, no bastan para que su esperanza sea propia y estrictamente teologal. En cambio bastaría Dios sólo, aunque prescindiéramos de todo lo demás.

Segunda, que el motivo o apoyo de ella sea también Dios mismo por lo menos —sus promesas formales, su fidelidad, su misericordia, su bondad paternal, su amor de Padre, su omnipotencia auxiliadora—. Toda otra ayuda de las criaturas —nuestras buenas obras (méritos) personales, la comunicación de los méritos de los demás (comunión de los Santos), las oraciones propias y de todos los santos de cielos y tierra—, que de hecho se da en abundancia, no basta por sí sola para hacerla propiamente teologal, porque no es inmediata y formalmente de Dios mismo, ni

es suficiente ella sola para darnos la vida eterna. En cambio, Dios solo se basta para comunicárnosla, sin ayuda ni colaboración de nadie.

Pero no basta la ayuda de Dios mismo, aunque no fuese para conseguir su posesión sino la de cualquier bien creado, como pensaba Vázquez. Es absolutamente necesario que tal ayuda sea, por lo menos, para conseguir la posesión del mismo Dios. Son términos correlativos el objeto principal —*quod*— y el motivo principal —*quo*— de la esperanza teologal propiamente dicha. No se da ni puede darse lo uno sin lo otro. Los demás objetos y motivos —creados— no son tales sino en cuanto referidos a lo divino e increado —Dios— como *quod* y como *quo*. Objeto estrictamente teologal y motivo igualmente teológico: ambos a la vez y por igual plenamente divinos o increados.

Tercera, que el sujeto *para quien* espera la posesión de Dios fundada en la ayuda de Dios mismo, sea por lo menos el propio esperante. Pueden ser también otros —los demás—, en el sentido que sea, pero no *ex aequo*. Quien no espera para sí mismo la vida eterna confiado en la ayuda de Dios, tampoco la espera ni puede esperarla para los demás. Un desesperado auténtico y formal no la espera para nadie, porque carece de esperanza —ésta se pierde por todo acto de desesperación formal—, y nadie espera nada con una esperanza que no tiene. En cambio, aunque no existiese en el mundo más que el solo esperante, éste esperaría con esperanza estricta y perfectamente teologal. Si la caridad bien ordenada empieza por uno mismo, no vamos a exigir a la esperanza —menos perfecta que la caridad— que empiece por los demás, con olvido del propio esperante. La esperanza teologal —ni ninguna otra— no es una segunda edición del capitán Araña, que embarcaba a los demás y él se quedaba en tierra.

Cuarta, que dicha esperanza real y verdaderamente *espere*, es decir, que desee y anhele llegar con la ayuda de Dios a la posesión de Dios que todavía no tiene de hecho. Todo lo que sea quitar o suprimir ese acto primario y formal de la esperanza como tal, destruye su razón propia y estricta. No basta, por consiguiente, atribuirle otros ac-

tos u otras funciones —por ejemplo, de amor y de fruición de Dios ya poseído— como opina Suárez, que no son específicos de la esperanza como tal, ni pueden darse en ella sin el primario y formal. Y carece de todo fundamento sólido la distinción de Muniessa entre esperanza teologal *entitative et essentialiter* y esperanza teologal *etymologice*, que reproduce con otras palabras la de Suárez entre esperanza *quoad substantiam habitus* y *quoad rationem sperandi.*

Condiciones. todas ellas, que deben tomarse juntas y no aisladamente, de suerte que, si falla una sola, cualquiera que sea, las demás no bastan para constituir una esperanza propia y estrictamente teologal.

Las dos últimas afectan también en su género a cualquier otra esperanza, pero no dejan por ello de afectar también a la teológica que, por ser tal, no solamente no deja de ser esperanza, sino que necesariamente lo exige y presupone.

Otra cosa es la condición general de *arduidad,* a la que Charles y Laín Entralgo tienen tanta antipatía. Sea ella lo que quiera respecto de otras esperanzas humanas —yo creo que, bien entendida, es una condición esencial del objeto propio de toda esperanza, y que los dicterios de Charles y los conatos de otros no han logrado demostrar lo contrario—, lo cierto es que la altura y sublimidad absoluta de Dios en sí mismo, y relativa a nuestra inferioridad y pequeñez —impotencia o dificultad— para alcanzarlo como nuestra bienaventuranza sobrenatural —verdadera y auténtica arduidad: arduidad por esencia—, es una verdad objetiva contenida explícitamente en las Sagradas Escrituras, como probábamos anteriormente. Y en tal sentido es una condición aneja e inseparable del objeto formal *quod* de la esperanza teologal.

Por eso nos sorprende esta afirmación de Laín Entralgo, en la que glosa el pensamiento del P. Charles: «el *sumo bien* es, sí, un objeto alto y arduo. Pero ese *sumo bien,* ¿no es acaso perseguido, durante la vida terrenal, a través de *bienes particulares* —una oración, una limosna, un buen

deseo, un acto de amor— que no siempre merecen el epíteto de arduos?» [165].

Eso sería una arduidad por parte del fin, no por parte de los medios; por parte del fin a alcanzar, no por parte de su asequibilidad; una arduidad *quoad se*, no *quoad nos*; material, no formal.

Pero no ese ese el sentido de la palabra arduidad. Alteza, sublimidad, grandeza, arduidad, se dicen propiamente en comparación de bajeza, inferioridad, pequeñez, horizontalidad, e implican una relación de desproporción o desigualdad entre lo grande a conquistar y lo pequeño del conquistador, cuyas fuerzas adquisitivas están infinitamente por debajo del bien a adquirir, como toda criatura está infinitamente por debajo de Dios.

Y esos medios o bienes particulares que se señalan serán todo lo fáciles que se quiera dentro del orden sobrenatural o de la gracia, pero a la vez son sumamente difíciles —imposibles— respecto de las solas fuerzas naturales de toda criatura, sobre todo si está caída y enferma, como actualmente lo está el hombre. Lo ha definido así expresamente la Iglesia contra los pelagianos y semipelagianos, en los Concilios de Cartago y de Orange (Denz. nn 104-105; 176-180, 198). Y precisamente por eso hace falta la esperanza teologal, infusa y plenamente sobrenatural.

Con muchísimo más sentido cristiano y teológico dice Suárez: «ex hoc solo quod supernaturalis est —el acto—, est satis difficilis, quia est improportionatus potentiae» naturali [166]; «nam hoc ipso quod actus est supernaturalis, voluntas est improportionatum principium» [167].

Según esto, y hablando con todo rigor y exactitud, como conviene en toda ciencia, y más en teología, la esperanza de la resurrección y glorificación de sus propios cuerpos que tienen las almas bienaventuradas y que tenía Cristo respecto del suyo cuando vivía entre nosotros, no es es-

---

165. *Espera y esperanza,* p. 334.
166. *In III. P. Summae theol.*, 7, 4, commentarius, n. 4. Opera, ed. cit., t. 17, pp. 597-598.
167. *De spe,* disp. 1, sect. 8, n. 6, t. 12, p. 624.

trictamente teologal por carecer de la primera condición, aunque tengan o tuviesen las otras tres. Tampoco lo es la que actualmente tienen todos ellos respecto de la salvación de todos los hombres viadores, por carecer de la tercera condición, a pesar de tener las otras tres. Al ver a Dios cara a cara y poseerlo inamisiblemente, ha dejado de ser su esperanza estrictamente teologal, y nadie espera con una esperanza que no tiene. Pero se la desean, y les ayudan con sus oraciones a alcanzarla, de una manera más perfecta, es decir, por caridad.

En cambio, los viadores que esperan su propia bienaventuranza con esperanza estrictamente teológica, por coincidir en ella juntas las cuatro condiciones señaladas, pueden con ella misma esperar la vida eterna integral del alma y del cuerpo para los demás hombres viadores, dado que los consideren como unos consigo mismos por un cierto lazo de afecto amoroso.

Muniessa y sus seguidores actuales opinan de otra manera respecto de Cristo, de los ángeles y de las almas bienaventuradas, a quienes atribuyen verdadera esperanza teologal, por la que esperan, según ellos, la vida eterna para todos los viadores. Es decir, que los ponen en plan de igualdad, en cuanto a esto, con los esperantes viadores que esperan también la suya propia. Y parece que asimismo la admitían en Cristo viador y en las almas bienaventuradas para esperar la resurrección y la glorificación de sus respectivos cuerpos, porque lo hacen confiados en la ayuda de Dios.

Como se ve, esta manera de pensar tiene la ventaja de simplificar las cosas. Todo correría por igual. Viadores y comprehensores tendrían la misma esperanza teologal para esperar de Dios todo lo esperable por ellos. Los que ya poseen la gloria del alma pero carecen de la del cuerpo, para esperar ésta para sí y la gloria integral de alma y cuerpo para todos los viadores; y los que todavía no poseen ninguna, para esperarlas ambas para sí y para los demás viadores. Nada más claro ni más sencillo. Diríase una teología que se desenvuelve *more geometrico*.

Pero tiene la desventaja de su misma simplicidad. Verdad es que en teología, como en cualquier otra ciencia, no

se deben complicar las cosas ni crear misterios sin necesidad. Pero si la realidad misma es compleja y difícil de explicar, no se debe falsear para hacerse la ilusión de que todo es claro y sencillo como la luz del mediodía. Y esa complejidad existe en el caso presente, tanto por parte del sujeto *quod* —viadores y comprehensores— y del sujeto *cui* —el propio esperante y los demás— como por parte del objeto esperado o esperable —bienaventuranza esencial y accidental, propia y ajena—. Soslayarla o no reflejarla, pasando por encima como si no existiese, no es hacer teología, sino literatura barata.

Pero lo más grave es que esa ilusión óptica de sencillez ha sido obtenida mediante la imprecisión del lenguaje, por el que se llama esperanza teologal a lo que no reúne las condiciones necesarias para serlo. Abuso de lenguaje que, por verdadera paradoja, puede dar la ilusión de limpidez, cuando en realidad conduce a la vaguedad y a la confusión.

No se han observado siquiera las condiciones requeridas por la Constitución dogmática de Benedicto XII, que son por lo menos dos de las anteriormente señaladas, a saber, la primera y la tercera.

La primera, porque se requiere que recaiga por lo menos sobre la bienaventuranza esencial, que consiste en la visión facial y fruición de la divina esencia: «visio huiusmodi divinae esentiae eiusque fruitio *actus* fidei et spei... *evacuant,* prout fides et *spes proprie* theologicae sunt virtutes».

Y la tercera, porque dicha visión y fruición excluyen de los mismos bienaventurados o comprehensores los actos de fe y de esperanza que tuvieron cuando eran viadores —creyentes y esperantes—: «actus fidei et spei *in eis* evacuant, prout fides et spes *proprie* theologicae sunt virtutes» [168].

No los excluyen en otros, sino *en ellos mismos*: *in eis.* Y el verbo *evacuant,* indica claramente que se trata de actos de la fe y de la esperanza que tuvieron antes de entrar en la posesión bienaventurada de Dios.

---

168. Denz., n. 530.

Cuando un documento tan grave y tan solemne del Magisterio eclesiástico ha precisado así el sentido propio de la palabra *teologal*, aplicada a la esperanza, no hay derecho a pasarlo por alto, ni mucho menos a darle otro sentido fuera de él, que por eso mismo no puede ser propio y estricto.

Santo Tomás, que escribió antes de esa Constitución dogmática, habló con muchísima más precisión y exactitud teológicas que Muniessa y sus epígonos, a pesar de escribir éstos varios siglos después de dicha Constitución. En este punto no han hecho avanzar a la teología, sino más bien retroceder.

Y en cuanto a la conclusión principal de esperar los cristianos viadores unos para otros la vida eterna con verdadera esperanza teologal, resultando así una esperanza colectiva o comunitaria y no pura y solamente individual o personal, no han hecho un descubrimiento, sino que estaba ya dicho y expresado con toda claridad por Santo Tomás y sus discípulos.

No son Muniessa y Charles los que han sacado la conclusión contenida en los principios de Santo Tomás y que éste no se atrevió a formularla, como parece insinuar el buen Padre [169], porque el caso de Cristo y de los demás comprehensores es muy distinto del de los simples viadores.

Lo que pasa es que el teólogo aragonés y sus secuaces modernos no exigen condición alguna para que la esperanza de nuestra propia salvación se extienda también a esperarla para los demás, sino que su objeto propio sería indiferentemente la salvación de todos, cualesquiera que sean.

---

169. Después de citar el texto de Santo Tomás en que dice expresamente que los cristianos viadores pueden esperar para los demás la vida eterna que esperan para sí mismos (II-II, 17, 3c), agrega: «nous verrons pourquoi saint Thomas n' a pas tiré la conclusión, qui semblait s' imposer, quand il a traité de l' espérance du Christ (III, 7, 4); mais en nous en tenant à cet énoncé très net, nous pouvons déjá pousser plus avant les conséquences de la these de Muniessa» (*Spes Christi,* loc. cit., p. 1013). Pero no llegó a dar esa explicación.

Más aún: de dar preferencia a la salvación de alguien, sería más bien la de los otros —de la colectividad— que la personal del propio esperante. Defienden, pues, una doctrina diametralmente opuesta a la de San Agustín, que creen radicalmente falsa.

Pero no es ese el caso de Santo Tomás, que ha sabido dar a cada cual lo suyo, completando a San Agustín consigo mismo, y justificando sus asertos de una manera profunda y original, como veíamos más arriba.

c) *Su verdadero fundamento*

Toda la dificultad está en saber qué amor es ese que el aquinate exige para que el esperante considere a los demás como a él mismo, es decir, como unos consigo mismo, y así poder esperar para ellos la misma eterna bienaventuranza que espera para sí mismo.

Si se trata de una esperanza viva o formada, es palmario que en el esperante se halla junta con la caridad teologal, que es un amor perfecto, y consiguientemente une con la misma perfección al esperante con los demás.

Mas, como la esperanza puede darse sin la caridad —esperanza informe—, y, a pesar de ello, el pecador es capaz de esperar para los demás la vida eterna, es claro que para ello no es necesario presuponer en el esperante un amor y una unión de caridad.

¿Bastará entonces un amor cualquiera, aunque sea meramente natural, por ejemplo entre padres e hijos, o entre familiares, o entre conterráneos y compatriotas, o simplemente entre hombres, por ser todos de la misma especie? Así lo creyó Vicente Ferre, O. P. [170]. Pero eso equivale prácticamente a no poner condición alguna, como de hecho había enseñado Gaspar Hurtado, S. J., mucho antes que Muniessa [171]. Mas no parece suficiente a otros teólogos esa

170. *De spe et caritate* (Tractatus theologici, t. 8. Roma, 1659), a quien citan los SALMANTICENSES, *Cursus theol.*, *De Spe*, disp. 1, dub. 4, n. 72, ed. Palmé, t. 11, p. 485b.

171. *De fide, spe et caritate*, disp. 99, sect. 2 (Madrid, 1632), citado por RIPALDA, *De spe*, disp. 25, sect. 4, n. 44, ed. Palmé. p. 382a. París, 1871.

unión de tipo puramente natural para esperar y desear al prójimo un bien esencialmente sobrenatural.

Por lo cual piensan ellos —Lorca, Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses, entre otros [172]— que es preciso un afecto amoroso verdaderamente sobrenatural, aunque inferior a la caridad, como puede y debe haberlo entre los que profesan la misma fe teologal y están destinados al mismo fin último sobrenatural.

Discusión interesante, que no tiene nada de logomaquia, sino que contribuye a perfilar y precisar más la naturaleza de la esperanza teologal. Particularmente la aportación de Juan de Santo Tomás que, como de costumbre, ha entrado más a fondo y certeramente en la cuestión.

Pero yo creo que la verdadera solución del enigma es mucho más sencilla y radical, y que se encuentra a flor de tierra en el mismo Santo Tomás y en la tradición de los Padres —entre ellos, en el propio San Agustín—; y lo que más es, con fundamento inmediato en la Sagrada Escritura.

Porque todos los hombres hemos sido redimidos por Cristo —aunque no a todos lleguen de hecho los efectos de la redención, pero pueden llegar—, y todos somos her-

---

172. «Haec unio est communicatio in ordine ad supernaturalem finem, quae non requiritur actu existens in eo *cui* speramus, sed sufficit potestate» (LORCA, ORD. CIST., *Commentaria et disputationes in II-II Divi Thomae*, q. 17, a. 3 —*De spe*—, sect. 2, disp. 2, dub. incidens, n. 6, p. 452b. Madrid, 1614).

«Iste amor benevolentiae erga alterum non oportet quod semper sit caritas seu perfecta amicitia, sed sufficit quod sit amicitia imperfecta qua volumus proximo bona supernaturalia, eo quod illa bona non solum mihi, sed etiam proximis sunt repromissa et omnibus communia, et ideo ex pia affectione, qua concupisco mihi bona illa ut repromissa, etiam possum illa appetere proximo, quia etiam pro illo sunt repromissa. Et sic salvatur quod ante caritatem in peccatore potest esse actus sperandi alteri beatitudinem» (JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus theol.*, *De fide, spe et caritate*, disp. 10, art. 2, ed. cit., p. 23a).

«Ioannes a S. Thoma affirmat requiri benevolentiam supernaturalem caritati inferiorem. Et quia hoc... censemus esse magis consonum menti Sancti Doctoris, illud amplectimur» (SALMANTICENSES, *op. et loc. cit.*, pp. 485-486).

manos suyos y miembros de su cuerpo místico en acto o en potencia, y, por tanto, herederos de Dios y coherederos suyos en la misma proporción [173]. Es el Salvador de todos los hombres, y muy particularmente de los que creen en El (I Tim. 4, 10).

Ahora bien, los miembros del cuerpo místico de Cristo, al igual que los del cuerpo físico orgánico, están conaturalmente unidos y trabados entre sí (Ephes. 4, 16, Colos. 2, 19), y solidarios unos de otros, de tal suerte que la enfermedad de uno redunda en todos los demás, e igualmente el bienestar (I Cor. 12, 26). Naturalmente se ayudan y favorecen mutuamente unos a otros, porque todos ellos son unos —íntimamente unidos— en el mismo organismo (Ephes. 5, 29-30).

Por el mero hecho, pues, de pertenecer al cuerpo místico de Cristo, todos los cristianos, es decir, todos los fieles, están íntimamente unidos unos con otros, de modo que todos consideran como suyo lo de los otros y como de los otros lo suyo propio.

Unión ciertamente debida en primer lugar a la caridad que es su vínculo de perfección —su broche de oro—, pero que se inicia realmente en la fe. Porque, aunque sin la caridad no seamos miembros vivos y perfectos del cuerpo místico de Cristo [174], lo somos sin embargo real y verdaderamente —en acto, y no solamente en potencia— por el mero hecho de ser realmente cristianos, o sea de tener la fe de Cristo [175].

El que verdaderamente cree, aunque sea un pecador, está realmente unido a Cristo y a los demás creyentes por la fe, que es la misma en todos ellos, como es uno mismo

---

173. Joan. 1, 29: I Tim. 2, 6; I Joan. 2, 2; Joan. 20, 17; Rom. 8, 29; Heb. 2, 11; Rom. 8, 17; 12, 4-5; I Cor. 12, 12-27; Colos. 1, 18; 2, 19; Ephes. 1, 22-23; 4, 12-16; 5, 23, 30; Gal. 3, 26-28.

174. Concilio de Trento, Denz. n. 800.

175. Ibid., n. 838. PIO XII ha subrayado la unión de los fieles con Cristo por la fe, la esperanza y la caridad, en su Encíclica *Mystici corporis* (AAS. 35 (1943) 228-230.

176. «Cum dicimus Christum esse principium membrorum Ecclesiae, non intendimus quantum ad esse naturale, secundum quod sunt homines, sed quantum ad fidem et caritatem, per quam membra Ecclesiae uniuntur» (SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1 ad 5, n. 82.

Cristo y uno mismo el bautismo por el que somos reengendrados en El e incorporados a El (Ephes. 4, 5; I Cor. 1, 13). Y esta misma fe, por la que todos creemos lo mismo, nos enseña que todos somos unos en Cristo (Gal. 3, 28), hijos del mismo Padre celestial (Mt., 23, 9; Ephes. 4, 6) y herederos de la misma vida eterna que nos tiene prometida (Ephes, 4, 4; I Pet. 1, 3-4). Común la fe, común la esperanza (Ephes. 4, 4), común el motivo de la misma (I Tim. 4, 10; Heb. 6, 17-18; I Pet. 1, 21).

Para ello no basta una comunidad meramente natural de hombres, de ciudadanos o de consanguíneos, porque todo eso no es suficiente para hacernos miembros del cuerpo místico de Cristo, que es de tipo sobrenatural, sino que se precisa por lo menos una unión o comunidad de fe teologal [176].

Unidad radical dentro de su género, porque es según la primera y radical virtud teologal —la fe (Heb. 11, 1, 6)—, y según lo más radical de la misma, que es su propio objeto [177]. De suerte que todos los miembros del cuerpo místico de Cristo, aunque muchos de ellos sean pecadores, «colligata sunt ad invicem *per fidem*, quia sic *continuantur in uno credito*» [178].

La fe, pues, es el primer lazo de unión sobrenatural y teologal de todos los creyentes con Cristo y entre sí. Unión actual y no solamente potencial, aunque menos perfecta que la unión por caridad. Pero eso basta para ser real y verdaderamente miembros del cuerpo místico de Cristo.

Conforme a lo cual dice expresamente el aquinate que los mismos cristianos pecadores, con sola su fe informe, se unen a Cristo y perciben de El «*quemdam actum vitae,* qui est *credere*» [179].

Y una vez que somos miembros de un mismo cuerpo

---

177. «Radix autem operationis propriae est ipsum obiectum ex quo speciem trahit. Et ideo in quantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima quae est Spiritus Sanctus, sed etiam proxima quae est proprium obiectum» (*ibid.*, art. 2, qla. 2 ad 1, n. 106).

178. *Ibid.*, corp. n. 101.

179. *Summa theol.*, III, 8, 3 ad 2.

místico y verdaderamente hermanos en Cristo (Joan. 20, 17; Heb. 2, 11-12, 17) y coherederos de la gloria del Padre (Rom. 8, 17; Ephes, 3, 6; I Pet. 3, 7), se sigue naturalmente una unión afectiva que, aunque no sea necesariamente de caridad —como ocurre en los pecadores—, no por eso deja de ser muy real y verdadera. Que la fe teologal, con ser un acto del intelecto, no lo es exclusivamente, sino que presupone un afecto piadoso hacia Dios a *quien* creemos y *que* creemos [180], con un cierto deseo de poseer los bienes que nos promete [181]; y consiguientemente le acompaña una cierta unión afectiva hacia los demás creyentes, que la misma fe nos presenta como verdaderamente hermanos en Cristo y llamados a participar de la misma herencia del Padre celestial.

Por eso, exponiendo las palabras del Apóstol, *todos vosotros sóis uno en Cristo* (Gal. 3, 28), escribe el Santo Doctor: «vos omnes, scilicet *fideles,* unum estis in Christo Jesu, qui in baptismo omnes estis effecti membra Christi et unum corpus, etsi inter vos sitis diversi» [182]. Uno, no como una misma cosa, sino como un mismo hombre o una misma persona: εἷς.

Unidad que trae consigo naturalmente la solidaridad de unos fieles con otros, semejante a la de unos miembros con otros en un cuerpo orgánico. «Nam quodlibet membrum naturalem quamdam inclinationem habet ad iuvamentum aliorum membrorum. Unde et naturaliter homo opponit manum ad protegendum alia membra ab ictibus. Et similiter alii *fideles,* qui sunt membra corporis mystici, *pro se invicem sollicitudinem gerunt,* secundum illud Eccli.

180. Concilio de Orange, Denz. n. 178; Conc. Vaticano, Denz. n. 1791.

181. «Movemur ad credendum dictis [a Deo] in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae, et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur» (SANTO TOMAS, *De veritate,* 14, 1c).

«*Inchoatio fidei est in affectione,* in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. *Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi*» «*Op. cit,* 14, 2 ad 10).

182. *In Epist. ad Galatas,* 3, 28; lect. 9, ed. cit., n. 189, p. 607a.

17, 12: Unicuique mandavit Deus de proximo suo, et Gal. 6, 2: alter alterius opera portate» [183].

Llamados, pues, y destinados a participar de la misma vida eterna (Ephes. 4, 4), que es el objeto propio de nuestra esperanza, todos a una nos lanzamos a conquistarla, deseándonosla mutuamente unos a otros, y esperando llegar todos en equipo a la meta señalada.

Lo ha subrayado el mismo Santo con frase vigorosa, al exponer esas palabras del Apóstol: «subdit rationem huius unitatis. Quia sicut videmus quod quando aliqui sunt vocati simul ad aliquid pariter habendum et mutuo percipiendum, solent simul etiam manere et simul ire, ita spiritualiter dicit: quia vos estis vocati ad unum, scilicet finale premium, ideo debetis simul cum unitate spiritus ambulare in una spe vocationis vestrae, idest in unam spem speratam, quae est effectus vocationis, Heb. 3, 1: fratres, facti vocationis caelestis participes» [184].

Es la consigna del mismo Apóstol: lanzaos todos a la carrera hasta alcanzar la meta de la vida eterna que se os tiene prometida por Dios que no miente (I Cor. 9, 24; Tit. 1, 2).

No cabe la menor duda. Por la fe —dice San Agustín— se nos ha dado el poder de contarnos entre los hijos de Dios y herederos de su gloria [185]. Y a la fe acompaña la esperanza como hermana gemela suya queridísima [186].

Y aunque los viadores que carecen de fe —ya sea porque la han perdido como los herejes, ya sea porque nunca la tuvieron como los paganos— no sean de hecho miembros del cuerpo místico de Cristo, lo son en potencia, y esto basta para que los que tienen verdadera fe, aunque sea informe como de pecadores, les deseen que pertenezcan de hecho y esperen para ellos la salvación eterna. No será en este caso una esperanza mutua, por carecer de ella los que no tienen fe, pero lo será verdaderamente de los creyentes para los que no creen. Basta esa incorporación en

---

183. *In I Cor.* 12, 26; lect. 3, n. 751, p. 376b.

184. *In Epist. ad Ephes.* 4, 4; lect. 1, n. 196, p. 49a.

185. Per fidem «tibi potestas data est ut sis inter filios Dei» (*Enarratio in Psalm.* 120, n. 11. ML. 37, 1614.

186. «Fides et spes duae amicae bonae sunt (*Sermón* 41 *de Scripturis,* n. 3. ML. 38, 248.

potencia al cuerpo místico para considerarlos como algo suyo y extender a ellos su esperanza de vida eterna.

Pero todavía aparece más clara y explícita esta extensión de nuestra esperanza a esperar la salvación eterna para los demás, en la forma de orar que Cristo nos enseñó, es decir, en la oración dominical, que es la oración de las oraciones. Oración que sólo pueden recitar de corazón los fieles —los creyentes—, según la palabra del Apóstol: ¿cómo podrán invocar a Aquel en quien no creen? (Rom. 10, 14). Los que no tienen fe podrán recitarla con la boca, no con el corazón. De donde el aforismo de San Agustín: «si fides deficit, oratio perit» [187].

Mas no es absolutamente necesaria —aunque sea muy conveniente— la caridad o el estado de gracia, porque entonces sólo la podrían recitar los santos, cuando en realidad la pueden y la deben recitar todos los cristianos, incluso los pecadores, que están en pecado mortal, pues para todos, sin excepción alguna, la dictó Jesucristo. Por lo cual dice Santo Tomás que la debemos recitar no sólo contra los pecados veniales, sino también contra los mortales [188].

Basta, pues, para recitarla de corazón la fe y la esperanza, porque precisamente la oración petitoria es una manifestación de la esperanza. «Oratio interpres est spei, et ideo *sequitur spem*» [189]. «Petitio enim frustra ad aliquem dirigitur nisi credatur quod petitum praestare possit, et speretur quod velit [190].

Ahora bien, toda esta oración dominical, con sus siete peticiones, es social y comunitaria y no solamente individual o personal, es decir, que todos los creyentes y esperantes piden para todos, los unos por los otros y para los otros y no sólo para sí mismos.

La misma invocación de Dios, no como Señor, sino como Padre *nuestro* que está en los cielos —en donde se

---

187. *Sermón* 115 *de Scripturis*, n. 1. ML. 38, 655.
188. *Summa theol.* I-II, 74, 8 ad 6.
189. SANTO TOMAS, *in Psalm.* 32, 22 ed. cit., fol. 40 va. Cf. *Summa theol.* II-II, 17, 2, obi. 2; 4, obi. 3.
190. SANTO TOMAS, *in IV Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2, qla. 2, ad ea quae in contrarium obiiciuntur, ed. Moos, n. 542.

expresa el motivo de nuestra esperanza: un Padre omnipotente [191]—, indica la unión y comunidad de todos nosotros con El, Padre *común* de todos, y de unos con otros, como hermanos. Comunidad familiar de hijos con el Padre y de hermanos entre sí. Todos pertenecemos a la misma familia del Padre celestial [192].

Y como tales hijos y hermanos, le pedimos *en común* y *para todos* que nos dé su reino —la eterna bienaventuranza— en la otra vida, y el alimento —el pan de cada día— que necesitamos en la vida presente, y el perdón de los pecados, y la victoria contra las tentaciones de pecar, y la liberación de todo mal, especialmente de la muerte eterna del infierno.

Los Padres han subrayado desde muy temprano este carácter comunitario y social de la oración dominical. Para no citar más que algunos, San Cipriano escribe: no le llamamos, Padre mío, sino Padre *nuestro*; ni le pedimos, dame, sino *danos* la herencia o el reino que nos tienes prometido, porque el Maestro de la unidad y de la unión no quiso fomentar el individualismo, sino la solidaridad social de todo el cuerpo místico de Cristo [193].

---

191. La esperanza teologal «respicit Deum ut beatitudinem aeternam —como objeto— et ut beatitudinis *datorem* —como motivo o *fundamento*—» (SANTO TOMAS, *in Psalm.* 30, 1, ed. cit., fol. 36ra).
Y «requiruntur duo ad *dantem*: quod possit, et velit. Et ut *velit*, dicit: *Pater*. Si enim est Pater, vult utilitatem filiorum. Quod *possit*, ostendit subdens: qui es *in caelis*. Si enim est in caelis, potest quod vult» (IDEM. *in Mt.* 6, 9, ed. cit., n. 584, p. 90b. Cf. *in Orationem dominicam*, Opuscula theologica, ed. R. Spiazzi, t. II. n. 1034, p. 223a; *Compendium theologiae*, II. P., cap. 6, ed. R. Verardo, n. 559, p. 129b).

192. «Notans in hoc —dice SAN ALBERTO MAGNO— suam, quam ad nos habet, communicationem, quam nos inter nos habemus communitatem, et qua nobis invicem obligamur fraternitatem» (*In Mt.* 6, 9. Opera, ed. Borgnet, t. 20, p. 251a).

193. «Ante omnia pacis Doctor atque *unitatis Magister* singillatim noluit et privatim precem fieri, ut quis, cum precatur, non pro se tantnm precetur. Non enim dicimus, Pater meus qui es in caelis, nec panem meum da mihi, nec dimitti sibi tantum unusquisque debitum postulat, aut ut in tentationem non inducatur, atque a malo liberetur pro se solo rogat. Publica est nobis et *communis* oratio; et quando oramus, non pro uno sed pro *toto* populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae Magister, qui docuit *unitatem*, sic orare unum pro omnibus voluit quomodo in uno

Nos enseña en estas palabras —dice San Juan Crisóstomo— a hacer oración común por todos nuestros hermanos. Porque no dice, Padre mío que estás en los cielos, sino Padre *nuestro*, para enseñarnos que debemos rogar y pedir por todo el cuerpo místico. no buscando nunca nuestro interés personal, sino siempre el bien del prójimo, es decir, el bien común de todos, ya que todos convenimos en las mismas necesidades y aspiraciones [194].

Lo mismo San Agustín. ¡Qué dignidad tan grande, ser todos hijos del Padre celestial y hermanos de Cristo! Todos unos, todos hermanos, todos iguales: el emperador y el soldado, el señor y el esclavo, el rico y el pobre. Padre *nuestro*, que estás en los cielos. Todos igualmente herederos de su gloria, que nos tiene preparada como a hijos suyos [195]. Y todos a una, los unos por los otros y para los otros, a la vez que para nosotros mismos, le suplicamos que nos dé esa herencia, que venga a nosotros su reino, que nos coloque a su derecha cuando venga a juzgar a los vivos y a los muertos [196].

---

omnes ipse portavit» (*Liber de oratione dominica*, n. 8. ML. 4, 340-341).

«Nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, Christi sanguine et passione quaesitum, ut qui in saeculo ante servivimus, postmodum Christo dominante regnemus, sicut ipse pollicetur et dicit (Mt. 25, 34): venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi» (*op. cit.*, n. 13, col. 544-545).

194. *In Mt.* 6, 9, hom. 19, n. 4. MG. 57, 278-279.

Y el autor del *Opus imperfectum in Mt.* 6, 9, advierte: «Patrem se magis quam Dominum voluit dici, ut nobis magnam fiduciam daret ad petendum et spem largam ad impetrandum; quia servi non semper impetrant quod petunt..., filii autem semper impetrant... *Pater noster* dixit, *non meus*: libenter audit Deus quando christianus non solum pro se, sed pro altero orat» (*Hom.* 14. MG. 56, 711).

195. *Sermón* 57 *de Scripturis,* n. 2, ML. 38, 387; *sermón* 58, n. 2, col. 393; *Sermón* 59, n. 2: «omnes christiani fideles diversos in terra habent patres, alii nobiles, alii ignobiles; unum vero Patrem invocant qui est in caelis. Si ibi est Pater noster, ibi nobis praeparatur hereditas. Talis est autem iste Pater cum quo possideamus quod donat. Dat enim hereditatem, sed non moriens illam nobis derelinquit. Non enim ipse discedit, sed ille permanet ut nos accedamus» (col. 400).

196. «Venturum est autem ipsum regnum cum facta fuerit resurrectio mortuorum; tunc enim veniet ipse. Et cum resurrexerint mortui, dividet eos, sicut ipse dicit, et ponet alios ad dexteram, alios ad

Esa común petición de la vida eterna es una expresión de la esperanza común de todos los cristianos, que la suplican para sí mismos y para los demás; porque, según el propio San Agustín, *spes orat* [197], y todo lo perteneciente a la esperanza está contenido en la oración dominical [199].

Nadie como el hiponense ha puesto de relieve en todos los tonos la doctrina del Apóstol sobre el cuerpo místico de Cristo: su unión y solidaridad de todos los miembros entre sí y con su Cabeza, y la unidad misteriosa pero muy real de la Cabeza con sus miembros. Así como la cabeza y el cuerpo no son dos hombres sino uno, de igual modo Cristo —Cabeza— y su cuerpo místico —la Iglesia, el conjunto de todos los fieles, que son sus miembros— no son dos personas sino una. «Unus homo caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia» [199]. «Totus Christus, caput et corpus» [200]; «Christus enim totus, cum membris suis est» [201]. Y la misma idea repite en infinitos otros lugares.

Todos los miembros de Cristo —los cristianos— están unidos y forman una sola comunidad en una sola esperanza: *«in sacramento spei, quo in hoc tempore consociatur Ecclesia»* [202]. Esperanza ya cumplida en la Cabeza —Cristo glorioso en alma y cuerpo— y prometida a sus miembros de Aquél que no miente: «corpus sumus illius Capitis in quo iam perfectum est quod speramus» [203]. Le seguire-

---

sinistram. Dicet eis qui ad dexteram erunt: venite, benedicti Patris mei, percipite regnum (Mt. 25, 34). Hoc est quod optamus et rogamus quando dicimus, adveniat regnum tuum, ut nobis veniat.

Nam si nos reprobi fuerimus, illud regnum aliis venturum est, non nobis. Si autem in eo numero fuerimus qui pertinent ad membra Unigeniti Filii eius, nobis veniet regnum eius» (*Sermón* 57 *de Scripturis,* n. 5. ML. 38, 388).

«Quare ergo petimus nisi ut veniat et nobis quod venturum est omnibus sanctis, ut et nos Deus in numero sanctorum suorum habeat quibus venturum est regnum Dei?» (*Sermón* 59 *de Scripturis,* n. 4, col. 400. Cf. *Sermón* 58, n. 3, col. 387; *Sermón* 56, n. 6, col. 379).

197. *Enchiridión,* cap. 7, ML. 40, 234.
198. Op. cit., cap. 114, col. 285.
199. *Enarratio II in Psalm.* 18, n. 10. ML. 36, 161.
200. *Enarratio II in Psalm.* 30, sermo 1, n. 3. ML. 36, 231.
201. *De dono perseverantiae,* cap. 7, n. 14. ML. 45, 1001.
202. *Contra Faustum Manichaeum,* lib. 12 cap. 20. ML. 42, 265.
203. *Sermo* 157 *de Scripturis,* n. 3. ML. 38, 860.

mos nosotros, como los miembros a la cabeza: «spes nobis in Christo est, quia in illo iam completum est quod nobis promissum speramus» [204]. Esperanza común de todos, por la que esperamos y pedimos la herencia común para todos en la casa del Padre celestial.

«Ergo *simul omnes* nos cum capite nostro Christo... Dicamus in Christi corpore, dicamus *omnes quasi unus,* quia omnes unitas, dicamus: *in Te, Domine, speravi,* non confundar in aeternum» [205].

San Agustín desarrolla y completa genialmente el pensamiento de San Cipriano.

Todo ello fue recogido y hecho suyo por Santo Tomás, que cita expresamente a San Cipriano y al autor del *Opus imperfectum in Mathaeum* para probar que debemos orar los unos por los otros, pidiendo en primer lugar para nosotros y para todos los demás el advenimiento del reino de Dios, o sea, la vida eterna. Y precisamente al tratar de la esperanza teologal en la Segunda Parte de su *Compendium Theologiae,* porque la oración petitoria sigue a la esperanza, de quien es intérprete.

Al enseñarnos, pues, Cristo a orar, nos indicó lo que debemos pedir a nuestro Padre celestial, y consiguientemente lo que debemos esperar de El [206].

Oración común de todos los cristianos dirigida al Pa-

---

204. *Contra Faustum Manichaeum,* lib. 11, cap. 7. ML. 42, 251.

205. *Enarratio II in Psalm.* 30, sermo 1, nn. 4-5. ML. 36, 232.

206. «Opportunum fuit ut Salvator noster... nos *in spem vivam induceret nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur,* dum ab ipso Deo edocemur quid ad ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit nisi de quo sperat, et ea ipsa petit quae sperat. Sic igitur *dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat.*

Sic igitur *prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem christianorum pertinere potest,* scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psalmi 61, 9: sperate in eo, scilicet Deo, omnis congregatio populi; effundite coram illo, scilicet orando, corda vestra» (*Compendium theologiae,* II. P., cap. 3, n. 549. p. 127b).

dre común de todos ellos para obtener de El su reino —su común herencia—. «Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi *ex unanimi consensu* dicimus: Pater *noster*» [207]. Y cita las palabras de Santiago: rogad los unos por los otros para que os salvéis (Jac. 5, 16). La oración común de toda la Iglesia es mucho más eficaz (Mt. 18, 19): «multorum preces impossibile est ut non impetrent» [208].

Cuando San Pedro fue detenido por Herodes y puesto en la cárcel con la intención de ejecutarlo pocos días después, toda la Iglesia rogó a Dios sin cesar para que lo librase, y así sucedió de hecho (Act. 12, 1-11). San Pablo pedía a los fieles oraciones por él, prometiéndoles a su vez las suyas propias (Rom. 15, 30; II Cor. 1, 11; Rom. 1, 10; Ephes. 1, 16; Philip. 1, 4; Colos. 4, 12; II Tim. 1, 3). Y esa oración de los unos por los otros debe extenderse a todos sin excepción, incluso a nuestros enemigos y perseguidores (Mt. 5, 44). Señal evidente de que nuestra esperanza no debe encerrarse en el solo esperante, sino que debe extenderse a todos los demás hombres viadores [209].

Para todos ellos, como para nosotros mismos, esperamos y pedimos la vida eterna: «cum ergo petimus, *adveniat regnum tuum*, oramus ut simus participes regni caelestis et gloriae paradisi» [210]. O sea, como dice bella y profundamente Hugo de Saint Cher, *Ecclesia militans uniatur triumphanti* [211].

No cabe duda. Con sólo pertenecer al cuerpo místico de Cristo por la fe, que nos manifiesta nuestra común filiación del Padre celestial, nuestra común fraternidad en Cristo y nuestra común herencia que el Padre nos tiene preparada y prometida como a hijos suyos, tenemos todos una verdadera unión afectiva sobrenatural, que brota espontáneamente de esa creencia, por la que somos unos en Cristo, y, por tanto, nuestra esperanza teologal se extien-

---

207. *Op. cit.*, cap. 5, n. 557, p. 129a.
208. *Ibid.* Cf. *Summa theol.* II-II, 83, 7c y ad 1.
209. II-II, 83, 7-8.
210. *In orationem dominicam*, petitio secunda, ed. cit., n. 1054, p. 226b. Cf. *Compendium theol.* II. P., cap. 9, n. 573, p. 133a.
211. *In Mt.* 6, 10. Opera, ed. cit., t. 6, fol. 23vb.

de a todos los miembros de dicho cuerpo en acto o en potencia, es decir, a todos los hombres viadores. Tanto más si esa esperanza es informada por la caridad, que es el lazo más perfecto de unión entre los hombres.

Todo eso está a flor de tierra en las obras de Santo Tomás, no faltando más que formularlo explícitamente, según acabamos de hacer.

Y por lo que se refiere a la intercesión de Cristo glorioso y a las oraciones de la Santísima Virgen y de los Angeles y de las almas bienaventuradas, que tanto y tan poderosamente suplican por nosotros, ellas brotan de algo más hondo y más perfecto que la esperanza, es decir, de su caridad consumada. Nos desean la eterna bienaventuranza e interceden por nosotros ante el divino acatamiento para que de hecho la consigamos con la ayuda de la divina gracia, por el gran amor de caridad que nos tienen: «non virtute spei, sed magis ex amore caritatis» [212].

Mas este aspecto social y comunitario de la esperanza teologal no solamente no anula ni suprime su aspecto individual o personal, sino que lo implica y lo supone, según el pensamiento de Santo Tomás, y —a nuestro parecer— según la misma verdad objetiva.

A Charles no le agradan las fórmulas corrientes del acto de esperanza, tal como se encuentran en los catecismos diocesanos y en los libros de piedad, a saber: Dios *mío*, yo espero firmemente que *me* daréis la vida eterna y todo cuanto *me* es necesario para obtenerla. «Muniessa *ne veut pas ce singulier*» [113] Hay que sustituirlo por el plural, diciendo: Padre —Dios— *nuestro, nosotros* esperamos firmemente que *nos* daréis la vida eterna y todo lo que *nos* es necesario para alcanzarla.

Sin embargo, en la misma Sagrada Escritura hay fórmulas en singular y en plural, siendo muchísimo más frecuentes las primeras que las segundas. De éstas tenemos

---

212. II-II, 18, 2 ad 3.
213. *Spes Christi,* loc. cit., p. 1011.

la de la oración dominical: venga a *nosotros* tu reino, o sea, danos la vida eterna, sálvanos. Y apenas se encontrará otra, salvo la de la Esposa del Cordero (Apoc. 22, 17, 20). En cambio, abundan las primeras. Por ejemplo: yo esperé en Tí, Dios mío (Psalm. 7, 2; 30, 5, 8); esperé en Tí, y no seré nunca defraudado (Psalm. 30, 2); yo esperaré en Dios (Psalm. 17, 3; 55; 4; 56, 2; 70, 14); Tú eres mi esperanza (Psalm. 90, 9; 14, 6). Y al mismo Cristo viador le atribuye el Apóstol: Yo confío en el Padre (Heb. 2, 13).

Tan buenas, pues, y exactas son las unas como las otras. ¿Es que vamos a corregir la plana a Dios y a la Iglesia, que en su Liturgia emplea las dos indistintamente?

El Apóstol dice indiferentemente de la caridad de Cristo: nos amó y dio su vida por nosotros (Ephes. 5, 2); me amó y dio su vida por mí (Gal. 2, 20). ¿Porqué no hemos de poder decir lo mismo del acto de la esperanza teologal? Espero que Dios me salvará; espero que Dios salvará a mis prójimos; esperamos que Dios nos salvará a todos. ¿Qué inconveniente hay en ello?

Sobre todo teniendo en cuenta que de hecho no todos se salvan ni todos se condenan. Lo cual prueba que la salvación y condenación no son algo formal y directamente social o comunitario —de lo contrario, tendrían que salvarse o condenarse todos en equipo, como todos juntos forman la comunidad—, sino primordialmente individual o personal. Se salva éste, se condena aquél. Se hacen los procesos de beatificación y de canonización de tal o cual siervo de Dios, con todos sus actos y peripecias personales, y se ponen sobre los altares éste o el otro *in individuo*.

Que todos ellos formen una verdadera sociedad o comunidad en el reino de los cielos, que es la Iglesia triunfante, es la pura verdad. Pero en tanto la forman en cuanto que cada uno se ha santificado en esta vida y ha logrado conseguir personalmente la glorificación en la otra, no viceversa. Se conquista la vida eterna con actos humanos sobrenaturales y meritorios —perfectamente *saludables*, en

términos teológicos— [214], y esos actos son siempre *personales*, como todos los demás: *actiones sunt suppositorum et individuorum* [215].

Está muy bien que los modernos sedicentes secuaces de Muniessa hayan subrayado vigorosamente el carácter social y comunitario de la esperanza teologal de los cristianos esperantes, pero no lo es tanto el haber desorbitado las cosas con su crítica implacable e injusta de San Agustín y de los grandes teólogos del siglo XIII mal entendidos, y con su extensión impropia e infundada a los comprehensores —Cristo, los ángeles y las almas bienaventuradas—. Se han pasado al otro extremo de lo que falsamente creían ser una estrechez errónea.

Con muchísimo más acierto había sido resuelto el problema por Santo Tomás, considerado inteligentemente en todo el conjunto de sus obras en que trató de esta virtud. En su teología de la esperanza se integran y armonizan perfectamente lo comunitario y lo personal de dicha virtud, y lo que corresponde a viadores y comprehensores en torno a su objeto, a la vez que se completa a San Agustín consigo mismo.

Si lo hubieran conocido a fondo y no fragmentaria y superficialmente, no habrían sacado las cosas de quicio, ni creído —en lo que acertaron— que habían hecho un descubrimiento, cuando en realidad era el descubrimiento del Mediterráneo.

Mucho más bella y exactamente había expresado ese aspecto comunitario de la esperanza cristiana, en la primera mitad del siglo XIII, Hugo de Saint-Cher, O. P. (nacido hacia 1190, muerto en 1263): «Adveniat regnum tuum, idest *Ecclesia militans uniatur triunphanti*» [216] Esa petición de la oración dominical manifiesta e interpreta la esperanza colectiva de toda la Iglesia militante, para quien

---

214. SANTO TOMAS, *Summa theol.* I-II, 5, 7c.
215. *Op. cit.*, III, 7. 13c.
216. *In Mt.* 6, 10, ed. cit., t. 6, fol. 23vb.

Cristo la dictó. Porque lo mismo da decir, venga a nosotros tu reino, que, llévanos a todos a tu reino [217].

Es la petición —o el acto de esperanza— que hizo individualmente el buen ladrón a Jesucristo mientras éste se inmolaba en la cruz por la redención de todos los hombres: Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino. Al que Jesús respondió inmediatamente: te aseguro de verdad que hoy mismo estarás conmigo en el paraíso (Luc. 23, 42-43).

Esperanza social e individual al mismo tiempo, por la que esperamos y pedimos a Dios la vida eterna para nosotros y para los demás. Tan cristiana, tan evangélica, tan exacta y tan verdadera es una fórmula como otra.

---

217. SAN ALBERTO MAGNO observa finamente: «non dicit quod nos veniamus ad regnum, quoniam virtutem non habemus ex nobis ut veniamus ad ipsum; sed, si ipse primo venerit ad nos, tunc virtute ipsius veniemus tandem ad ipsum» (*In Mt.* 6, 10, ed. cit., p. 272a).

CAPITULO CUARTO

El acto de la esperanza

Una vez conocidos el objeto propio y el motivo formal de la esperanza teológica, la cuestión de su acto específico queda virtualmente resuelta, porque los actos de las potencias y de los hábitos operativos se especifican por sus propios objetos [1].

---

1. «Actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum» (SANTO TOMAS, *Summa theol.*, II-II, 2, 2c).

Como es obvio, suponemos aquí admitida la pluralidad y la distinción de las potencias del alma. Distinción real y esencial entre la esencia del alma y sus potencias o facultades operativas, que a su vez se distinguen real y esencialmente en orgánicas —cognoscitivas (sentidos externos e internos) y apetitivas (apetito sensitivo concupiscible e irascible)— y anorgánicas y espirituales —cognoscitivas (entendimiento) y apetitivas (voluntad)—.

Suponemos igualmente la distinción real y esencial entre hábito operativo y facultad del alma, que unas veces es adquirido —natural— y otras veces infuso —sobrenatural—, pudiéndose incluso darse varios hábitos tanto adquiridos como infusos dentro de una sola potencia.

No es este el lugar de demostrar esta doctrina, que nos parece capital y sólidamente fundada. Costó largos siglos llegar a ella, recibiendo su forma definitiva en Santo Tomás de Aquino. Un bello estudio histórico y documentado puede verse en P. KUNZLE, O. P., *Das Verhältnis der Seele ihren Potenzen. Problemgeschichtliche untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin.* Freiburg Schweiz, 1956.

Modernamente se le ha pretendido negar, so pretexto de que atomiza con exceso la actividad humana y complica innecesariamente su explicación. Porque es todo el hombre el que vive, el que siente,

§ I.

ACTO PRIMARIO O PRINCIPAL: ESPERA O EXPECTACION

Siendo, pues, la vida eterna el objeto propio terminativo —formal *quod*— de dicha esperanza, y la omnipotencia auxiliadora de Dios su motivo formal —objeto formal *quo*—, según consta por lo dicho anteriormente, es evidente que su acto propio y específico es esperar la consecución de la vida eterna por la ayuda omnipotente de la gracia de Dios.

O dicho en otros términos: el acto propio y específico de la esperanza teologal es un esperar teológico, es decir,

---

el que entiende y el que quiere. La inteligencia del hombre es senciente; y su sentido, inteligente.

En él todo lo mental es biológico y viceversa. Aislar una actividad en una facultad separada de las demás, es simplismo y superciciali·dad.

LAIN ENTRALGO parece adherirse a ese modo de ver (*La espera y la esperanza,* p. 558), que en realidad no es una novedad, sino una vuelta a la infancia de la Psicología.

Y no ha faltado quien ha pretendido ponerlo bajo el patronato del mismo SANTO TOMAS, que dice expresamente: «homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare. *Non enim proprie loquendo sensus et intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*» (*De Verit.* 2, 6 ad 3). Refiriéndose a ARISTOTELES. *I de Anima,* cap. 4, n. 12. Opera, ed. Didot. III, 439-51-52. Pero allí no habla el estagirita de las potencias, sino del alma; y eso en forma dubitativa, no afirmativa, como reconoce noblemente el propio Santo, *ad loc.*, lect. 10, n. 150.

Sin embargo, es verdad que el hombre concreto y singular es el que produce todas sus operaciones como principio *quod.* Lo cual no impide ni mucho menos que las ejerza mediante sus facultades respectivas, que son principios inmediatos *quibus* de las mismas. Es siempre el hombre el que ve, oye y saborea: pero ve con los ojos, no con los piés; oye con los oidos, no con las manos; y saborea con el paladar, no con la espalda. E igualmente quiere con la voluntad, no con el intelecto; y entiende con éste, no con la voluntad. El orden e interdependencia de las facultades se armoniza perfectamente con su distinción respectiva.

PIO XII en su Encíclica *Humani generis* ha llamado expresamente la atención sobre este punto, no permitiendo la confusión de actos y de potencias: *cognitione et voluntatis actu incompte permixtis*» (AAS. 42 (1950) 574).

un esperar la posesión beatífica de Dios por la ayuda omnipotente de su gracia. Un esperar a Dios, de Dios o por Dios.

Este sentido profundamente teologal aparece en el acto de fe —creer—, tal como lo expresa la Sagrada Escritura: creer τῷ Θεῷ (Rom. 4, 3), τὸν Θεόν (Heb. 11, 6), εἰς τὸν Θεόν (Joan. 14, 1); credere Deo, Deum et in Deum.

E igualmente en el acto de esperanza: esperar ἐν τῷ Χριστῷ-ἐν τῷ Θεῷ (Ephes. 1, 12; Philip. 2, 19), τὸν Θεόν-τὴν μακαρίαν ἐλπίδα (Tit. 2, 13), εἰς τὸν Θεόν (I Pet. 3, 5; I Tim. 4, 10; 5, 5); sperare in Deo, Deum et in Deum.

San Agustín y Santo Tomás, entre otros, se han ocupado de esos tres matices del acto de la fe: credere *Deo* expresa la relación del acto de fe teologal a su motivo formal, es decir, a la autoridad de Dios revelante; credere *Deum* indica el objeto formal creído, que es Dios; y credere *in Deum* manifiesta el fin de la fe, que es la vida eterna —la visión facial de Dios—, y connota el movimiento del creyente hacia Dios por la esperanza y por la caridad, o sea, una fe viva [2].

Algo parecido ocurre con esos tres modos gramaticales distintos de expresar el acto formal de la esperanza teológica. Esperamos *en* Dios o *de* Dios, esto es, en la ayuda omnipotente de su gracia, que es el apoyo o motivo formal de la esperanza cristiana. Esperamos *a* Dios, es decir, la posesión beatífica de Dios, que es el objeto formal —principal— de dicha esperanza. Y esperamos llegar a esa posesión —a la vida eterna, a la visión y fruición de Dios—, mediante nuestros actos plena y perfectamente saludables o meritorios, que son los actos elícitos o imperados de la caridad. *Sperare in Deum* es el acto de la esperanza viva.

---

2. «Ille enim credit *in Christum* qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus et quodammodo unitur in eum et membrum in corpore eius efficitur. Quod fieri non potest nisi et spes accedat et caritas» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 144, n.2. ML. 38, 788. Cf. *Tractat.* 29 *in Joannem*, n. 6. ML. 35, 1631. SANTO TOMÁS, II-II, 2, 2).

El Concilio de Trento enseña expresamente eso mismo. El acto de nuestra esperanza teologal es *exspectare et sperare* aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum, que son el fundamento de nuestras buenas obras hechas en caridad —in Deo— (Denz. n. 836).

Dos verbos empleados por la misma Escritura: ἀπεκδέχομαι, ἐκδέχομαι, προςδέχομαι - ἐλπίζω, προελπίζω; ἀπεκδοχή, ἔκδεξις, πρὸσδεξις, προσδοκία, ἀποκαραδοκία - ἐλπίς (Luc. 21, 26; Rom. 8, 25; Ephes. 1, 12; Philip. 1, 20; 2, 19; I Tim. 4, 10; 5, 5; Tit. 2, 13; I Pet. 3, 5). Que no son sinónimos, aunque expresen la misma realidad, porque indican matices diferentes de ella. *Ex-spectare* —lo mismo que *pro-spectare*— señala el matiz de distancia o lejanía de un bien ardienmente deseado, y que por eso mismo se van los ojos tras él, para que no se escape o extravíe. En cambio, *sperare* indica una mayor proximidad y seguridad de alcanzarlo. Lo mismo que ἐλπίζω, parece indicar un deseo impaciente y devorador del bien esperado que se tiene ya casi al alcance de la mano. Es como una nueva etapa de la simple expectación hacia la consecución del bien anhelado, que se excita y acrece a medida que se lo tiene más cercano [3].

---

3. La relación entre *spectare* y *sperare*, que equivale a la existente entre *pro-spectare* (o *ex-spectare*) y *pro-sperare*, ha sido notada desde muy antiguo, sin que se haya llegado todavía a poner las cosas en claro. Desde luego no parece que tengan un origen o etimología común, como se había supuesto. Pero ello no tiene importancia respecto de la teología del acto de la esperanza, que es independiente de esos escarceos gramaticales y etimológicos.

Sin embargo, SANTO TOMAS, que parece admitir la sinonimia de *sperare* y *spectare*, ha subrayado la diferencia entre *ex-spectare* y *sperare*, en el sentido de que *sperare* significaría el anhelo de conseguir por sus propias fuerzas el bien esperado, mientras que *exspectare* —*quasi ex alio spectare*— indicaría ese mismo anhelo, apoyado en la ayuda de otro (*Summa theol.* I-II, 40, 2 ad 1). Y como en la esperanza teologal anhelamos conseguir la vida eterna por la ayuda de la gracia de Dios y no por nuestras propias fuerzas, su acto específico se expresaría mejor y más estrictamente por *ex-spectare* que por *sperare*. «Spes est motus appetitus in bonum arduum. Et hoc dupliciter. Quia quando quis sperat adipici *per se*, sic est spes sine exspectatione; quando autem *per alium*, tunc est spes cum exspectatione, et sic nos exspectamus, spem habentes aliquid consequi per alium», es decir, la vida eterna con la ayuda de Dios (*In*

Estos dos verbos, pues, expresan las dos condiciones fundamentales del acto de nuestra esperanza cristiana: el ardor paciente o el aguante ardoroso del viador y peregrino que se encuentra todavía muy distante de la patria anhelada, y la confianza o certeza de poder llegar a la meta mediante la ayuda omnipotente de Dios que no falla por su parte.

Son como los dos aspectos o matices del objeto y del motivo formal de la esperanza que se traducen en su acto específico: la expectación de la vida eterna y la confianza en la ayuda todopoderosa de Dios para alcanzarla: ἀποκαραδοκία καὶ πεποίθησις. La expectación de Dios por la ayuda de Dios. «In *spem* eriguntur —dice el Concilio de Trento— *fidentes* Deum sibi propter Christum propitium fore» (Denz. n. 798). «*In dei auxilio firmissimam spem* collocare et reponere omnes debent» (ibid., n. 806).

§ II

ES UN ACTO ELICITO DE LA VOLUNTAD: LA INTENCION

Pero todavía se puede ahondar más en la naturaleza de este acto. Desde luego es evidente que, siendo el objeto propio de la esperanza teologal el Sumo Bien —el Bien por esencia, el Bien divino—, su acto propio tiene que ser necesariamente un acto de la voluntad, que es una facultad apetitiva espiritual o anorgánica, porque el bien es el objeto propio del apetito, y el Bien divino o puramente espiritual corresponde únicamente al apetito espiritual. La verdad divina no es captable por el sentido, sino por el intelecto. Y por la misma razón el apetito sensitivo es incapaz de captar la bondad divina, que sólo es captable por la voluntad. Dios es espíritu, y sólo puede ser captado y

---

Philipp. 1, 20; lect. 3, n. 29, p. 96a. Cf. Quaest. disp. *De spe,* 1c; *Summa theol.*, II-II, 17 1, 5 ad 2 et 3).

Pero esa etimología de *ex-spectare* no es exacta. Por eso creemos que SAN ALBERTO MAGNO estuvo más acertado al notar que «spes non dicit exspectationem sed sperationem, et haec dicit plus» (*In III Sent.*, dist. 26, a. 2 ad 8, ed. cit., p. 494b. Cf. a. 3, qla. 1 et 2, p. 495a, 496a).

adorado por el espíritu (Joan. 4, 24). O, como dice Santo Tomás, *anima non est capax Dei nisi secundum mentem* [4].

Por eso San Pío X recuerda que la religión cristiana nos manda honrar y adorar a Dios por la fe, por la esperanza y por la caridad: «officio fidei, quae mentis est; *spei, quae voluntatis*; caritatis, quae cordis» [5].

La voluntad, no el apetito sensitivo ni el intelecto, es la sola facultad que, elevada y ayudada por la gracia de Dios que le infunde la virtud teologal de la esperanza [6], produce el acto teologal de esperar y es su sujeto inmediato psíquico —*quo*—; porque es un acto inmanente —vital— que se recibe en la misma potencia que lo produce.

Los brutos animales, que poseen el apetito sensitivo, son incapaces de esperanza teologal y de vida o bienaventuranza eterna —que es su objeto propio, y consiste en la visión inmediata y en la fruición de Dios—. Y a fortiori los seres que carecen de todo sentido, como las plantas; o de toda vida, como los minerales, pese a la generosidad de algunos que extienden la expectación teologal a todo el mundo creado, no ya por prosopopeya sino en sentido propio y metafísico [7]. Un *gemitus creaturae* que atronaría al mundo entero con sus lamentos y lo inundaría con sus lágrimas torrenciales. Nada más falso y arbitrario. No merece la pena detenerse un solo instante en refutar ese panpsiquismo —o antropomorfismo— infantil, propio de pueblos primitivos, aunque se lo quiera vender como la última palabra de la ciencia de *hoy* [8].

---

4. *Summa theol.*, II-II, 18, 1, arg. sed contra. Cf. I, 12, 13.

5. *Encíclica «Acerbo nimis»*, de 15 de abril de 1905. Acta, ed. Bonne Presse, t. II. p. 72.

6. Concilio de Trento, Denz. n. 800.

7. «Por mi parte, pienso que el *gemitus creaturae* no debe ser interpretado sólo en sentido metafórico, sino también en sentido metafísico» (LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, p. 37). «La creación entera es sujeto de esperanza» (p. 39).

8. ¿«Cabe *hoy* una cosmología *cristiana* ajena a esa metafísica interpretación?» (LAIN ENTRALGO, *Ejercicios de Comprensión*, p. 81, nota. Madrid. 1959. El subrayado es suyo). No creo que San Pablo se haya ocupado en su Epístola a los Romanos de *cosmología* de ninguna clase, ni que semejante cosmología tenga nada que ver con la esperanza *teologal*.

Por lo demás, la teoría de la evolución universal ascendente desde

Por otra parte, las almas del purgatorio conservan la misma esperanza teologal que tenían en esta vida y ejercitan el mismo acto específico de esperar, a pesar de estar separadas de sus cuerpos respectivos, y, por consiguiente, de carecer de sus potencia orgánicas —o, por lo menos, de sus actos—. Señal evidente de que el acto específico de la esperanza teológica no es propio del apetito sensitivo, ni siquiera que éste concurra necesaria e imprescindiblemente al acto de esperar.

Es más. Los ángeles, en su estado de viadores, poseyeron verdadera esperanza teologal, específicamente idéntica a la nuestra, por tener el mismo objeto formal y el mismo motivo o fundamento. Y, sin embargo, carecían de todo cuerpo y de toda facultad orgánica —aprehensiva y apetitiva—. Luego ni el cuerpo ni las facultades orgánicas son necesarias para ejercer el acto de la esperanza teológica. Pero poseían el intelecto y la voluntad, y ésta sola bastaba para producirlo, ayudada y elevada, como es claro, por la divina gracia.

Que en el hombre viador, mientras vive en este mundo, con su alma unida sustancialmente al cuerpo, todo en él coopere en mayor o en menor escala a sus actos, es una verdad de experiencia que no se puede negar. Pero hace falta interpretarla debidamente, señalando con justeza el papel que corresponde al cuerpo y al alma, a las facultades inferiores —orgánicas— y a las superiores —anorgánicas—, tanto cognoscitivas como apetitivas. Tomar todo ello *per modum unius* y poner todas esas partes y facultade en plan de igualdad, sería caer en un primitivismo poco menos que infantil, y daría lugar a un confusionismo totalmente anticientífico y antifilosófico.

De él parece adolecer Laín Entralgo cuando, queriendo enmendar la plana a la psicología tradicional, a la que tilda

---

la materia hasta Cristo, me parece lo menos *cristiano* que se puede decir *hoy*. «Divinitas», revista de la Universidad Lateranense, de Roma, ha dedicado todo un número a examinar desde la Teología el sistema evolucionista de ese autor: *Systema Teilhard de Chardin ad theologicam trutinam revocatum.* 3 (1959) 219-364.

de simplista, asegura «que nada deja de esperar en la realidad psicosomática del ser humano; que todo espera en ella, porque todo en ella se mueve sin tregua hacia el futuro. Espera el hombre con su apetito sensible y su voluntad, deseando y queriendo el objeto de la esperanza; espera con su inteligencia, moviéndose intelectivamente hacia la concepción de los proyectos de ser en que esa esperanza se concreta: ¿qué es pensar sino un «entender esperando»?; espera también con su cuerpo, poniendo en actividad las estructuras funcionales neuroendocrinas de que anteriormente hablé y, sobre todo, aspirando a una inmortalidad definitiva; espera, en fin, con su memoria, en cuanto con ella actualiza, entre todo lo que él ha sido, aquella parte que mejor puede servir para el logro de lo que esperanzadamente anhela. La mutua y esencial relación entre la memoria y la esperanza que San Agustín, Santo Tomás y San Juan de la Cruz descubrieron, tiene su fundamento real en la constitutiva temporeidad de la existencia humana, la cual se distiende hacia su pretérito (memoria) para mejor conseguir el término de su distensión hacia el futuro (esperanza)» [9].

Para no hablar más que de la antropología de Santo Tomás, máximo exponente de esa filosofía tradicional, nadie como él ha subrayado la realidad psicosomática del hombre con su unidad sustancial de cuerpo y alma, su mutuo influjo e interdependencia, su cooperación al conseguimiento de su fin último natural, para lo cual se requieren muy variados actos y hábitos y facultades perfectamente escalonadas y ordenadas, desde las vegetativas hasta las espirituales [10]. Las facultades inferiores son disposiciones para las superiores y preámbulos de las mismas: la vida vegetativa, preámbulo obligado de la sensitiva, y ésta de la intelectiva [11]. Y las superiores imperan y mueven las inferiores, haciéndolas servir a sus propios fines más altos, y comunicándoles por refluencia o redun-

---

9. *La espera y la esperanza*, p. 558. Cf. p. 100.
10. *Summa theol.*, I, 77, 2, 4; I-II, 5, 7.
11. SANTO TOMAS las llama expresamente «preambula ad intellectum» (I, 78, prólogo).

dancia algo de sus perfecciones superiores. Así, por redundancia del intelecto en la memoria sensitiva, resulta la reminiscencia; y en vez de una simple estimativa, resulta la cogitativa [12]. Y algo semejante ocurre en el apetito sensitivo humano por refluencia de la voluntad [13].

Pero todo ello sin confundir el alma con el cuerpo, ni una potencia o una operación con otra. El cuerpo no entiende, ni quiere, ni espera. Tampoco espera el intelecto, ni la memoria. Colaboran o contribuyen desde su propia esfera a hacer posible y viable el acto de esperar, que es propio y específico del apetito. Sin cuerpo, no hay facultades orgánicas; sin sentido o aprehensión, no hay apetito elícito; sin la presentación por los sentidos del objeto a percibir, no funciona el intelecto. Mas no caigamos en la ridiculez de que pensamos con los piés, de que andamos con la cabeza o de que esperamos la vida eterna con el estómago.

Sobre todo cuando se trata de esa esperanza teologal y sobrenatural, que supone el conocimiento de la fe teológica por parte del entendimiento —porque el mero conocimiento natural de Dios no basta—, y exige una gracia especial que eleve y mueva la voluntad para ejercer el acto de esperar. Pero es absurdo decir por eso que la fe espera.

Lo que pasa es que la esperaza viva y ardiente mueve y arrastra a todo el hombre, dejándose sentir su influencia sobre todo su ser, que queda por eso mismo orientado hacia el fin o el objeto de la misma.

Lo hizo ya notar San Agustín. «Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum (Psalm. 83, 3). Exsultaverunt hîc in illum. *Unde exsultatio nisi de spe?*» [14]. Y lo explica certeramente Santo Tomás diciendo que «propter *intensionem* appetitus superioris partis... fit *redundantia* in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus *suo modo* tendat in spirituale bonum, *consequens* appeti-

---

12. I, 78, 4; I-II, 17.
13. El P. MANUEL BARBADO, O. P., ha recogido y expuesto muy docta y limpiamente esta mutua dependencia e influencia de las partes sustanciales y de las funciones de las facultades del hombre, en sus *Estudios de Psicología experimental,* t. 1, pp. 629-797. Madrid, 1946.
14. *Enarratio in Psalm.* 83, 3. n. 7. ML. 37, 1057.

tum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus *deserviat,* sicut in Psalm. 83, 3, dicitur: cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum» [15].

Pero sin confusión alguna de actos, ni de facultades, ni de órdenes de naturaleza y de gracia: «caro exsultat in Deum vivum, *non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis»* [16]. Todo lo que de verdad se encuentra en las palabras del catedrático madrileño, estaba ya observado y mejor dicho por Santo Tomás, que no era tan simplista y superficial como él supone. Sin exorbitar ni confundir las cosas, el Angélico es un teólogo y un antropólogo mucho más fino, profundo y superior que Laín Entralgo.

Quede, pues, bien asentado que el acto específico de la esperanza teologal es un acto elícito de la voluntad, no de otra facultad humana —intelecto, memoria o apetito sensitivo— [17], Y de la voluntad acerca del fin último, que es la vida eterna.

---

15. *Summa theol.*, I-II, 30, 1 ad 1. cf. *ibid.* 24, 3c, in fine.
16. *Op. cit.*, III, 21, 2 ad 1.
17. No es este el lugar apropiado para discutir algunas opiniones antiguas —y anticuadas— acerca de este punto. En la escuela de Abelardo no se distinguía suficientemente la esperanza de la fe, sino que se la consideraba como una parte de ésta o como una especie contenida bajo el género de la fe, por ser su objeto más particular que el de la fe y contenido bajo el más universal de la misma (ABELARDO, *Introductio ad Theologiam,* lib. 1, n. 1. ML. 178, 981; HERMANN, *Epitome theologiae christianae,* cap. 1. ML. 178, 1695; *Isagoge in Theologiam,* lib. 1, *De spe,* ed. A. LANDGRAF, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard,* p. 84 (Louvain, 1934); *Sententiae parisienses,* ibid., p. 3; *Sententiae florianenses,* ed. H. OSTLENDER, p. 1. Bonn, 1929). Su acto, pues, sería propiamente del intelecto: *exspectatio.*

Otros, que distinguían en el apetito superior dos porciones paralelas a las del inferior, es decir, la concupiscible y la irascible, como ALQUERO DE CLARAVAL, en su famoso opúsculo *De spiritu et Anima,* que corría en la primera mitad del siglo XIII bajo el nombre de San Agustín, pensaban que el acto de la esperanza era del irascible superior —que también llamaban humano—. Así opinaban el Autor de la Summa theol. atribuída a ALEJANDRO DE HALES (I. P. II libri, n. 341, pp. 414-415; ed. Quaracchi, 1928), JUAN PECCAM (Quaest. tractantes *de Anima,* ed. H. SPETTMANN, q. 7, pp. 78-79; q. 29-30, pp. 196-199. Münster in Westf. 1918) y SAN BUENAVENTURA (*In I Sent.,* dist. 3, P. II, a. 1, q. 1 ad 4; Opera, ed. Quaracchi, t. 1, p. 81; *in II Sent.*,

Ahora bien, los actos elícitos de la voluntad acerca del fin útimo de toda la vida humana, especialmente de la sobrenatural, no pueden ser más que tres: la simple volición, la fruición y la intención. Porque dicho fin es el fin de los fines, el fin por esencia, el bien sumo y por esencia. Y reúne

---

d. 16, a. 1, q. 3, t. II, p. 405b; *in III Sent.*, de 26, a. 2, q. 5c; t. III; p. 579b, et ad 4, pp. 580-581).

Pero SAN ALBERTO MAGNO se dio perfecta cuenta de que el referido opúsculo no era del hiponense y de que el desdoblamiento de la voluntad en concupiscible e irascible carecía de todo fundamento filosófico, y por eso rechaza esa opinión de un plumazo porque «non habet radicem alicuius auctoritatis, nec philosophi, nec sancti» (*In III Sent.*, dist. 26, a. 3 ad 3, ed. cit., p. 495b). Consiguientemente, admite que es un acto del apetito irascible inferior o sensitivo, el cual, a pesar de ser una potencia orgánica, es capaz de elevarse hasta Dios en virtud de su unión y subordinación a la parte superior del alma (*ibid.* ad 1, p. 595a; qla. 1 ad 1, p. 496a).

Mucho más tajante y profundo fue SANTO TOMAS, que conoció el verdadero autor de dicho opúsculo a quien no concedía solvencia alguna científica —«quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur» (*Summa theol.* I, 77, 8 ad 1)—. Y así negó rotundamente que la voluntad humana y la angélica se desdoblasen en concupiscible e irascible (I, 59, 4; 82, 5), y que el acto de la esperanza teologal pueda pertenecer al apetito inferior irascible (I, 59, 4 ad 3; II-II, 18, 1 ad 1; Quaest. disp. *De Spe*, a. 2).

Otros, por fin, como SAN JUAN DE LA CRUZ y en parte SAN BUENAVENTURA, pensaron que el sujeto psíquico —*quo*— de la esperanza teologal era la memoria, en el sentido de que la esperanza, por ser esencialmente de lo que no se tiene de hecho, debe hacer el vacío total de la memoria que es *retentiva* por su propia naturaleza. Siendo, pues, antagónicos y diametralmente opuestos tener y no tener, llenarse de objetos —ideas, sensaciones y afectos de aquí abajo— por la memoria y vaciarse totalmente de los mismos por la esperanza, parece natural que ambas coincidan en el mismo sujeto *quo*, según el aforismo filosófico de que los contrarios afectan al mismo sujeto: por ejemplo, la vista y la ceguera al ojo; la ciencia y la ignorancia al intelecto (*Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, cap. 5, nn. 1-3; ed. cit., pp. 171-173; lib. 3, cap. 1, n. 1, pp. 341-342; nn. 4-6; pp. 352-354; y los capítulos siguientes hasta el 15, pp. 342-382).

Para lo que el Doctor místico se proponía, de la purificación de las potencias del alma y de sus virtudes, bastaba esa aproximación por contraste. Porque el Santo no trataba de hacer una obra de ciencia, sino de alta mística. No busquemos, pues, en ella lo que él no puso ni quiso poner.

En realidad, tal sujeto no puede ser la memoria sensitiva, por no ser capaz de subir hasta Dios, como ninguna otra potencia orgánica. Ni tampoco la intelectiva, que de hecho no se distingue del intelecto, y cuyo acto propio es retener y conservar lo ya conocido o

necesariamente éstas tres condiciones: primera, ser amable por sí mismo, por ser precisamente bien por esencia o por sí mismo; segunda, no ser amable por un fin o un bien ulterior y superior, porque es cabalmente el fin *último*, y después del último no puede haber otro ulterior; tercera, que todos los demás bienes y fines son amables por él, en cuanto que conducen a él y participan de él su razón de bienes y de fines —todo lo que no es por esencia sino por participación, procede del Ser por esencia y se ordena a él— [18].

A la primera condición responde la simple volición o el simple amor. Todo bien es amable, y el bien por esencia es amable por sí mismo. Al bien sin adjetivos corresponde un amor o una volición simple, pura, sin aditamentos.

A la segunda responde la fruición, que es el descanso y la saturación plena en el supremo bien. Porque precisamente por no tener el fin último otro fin ulterior, no puede tener razón de medio, sino de puro fin o término. La voluntad, pues, descansa plenamente en él, llena y saturada, sin necesidad de apetecer ninguna otra cosa. El solo llena los senos de la voluntad, rebasándolos.

Y a la tercera corresponde la intención, que es la voluntad firme y decidida de alcanzarlo por todos los medios. No lo poseemos por naturaleza, sino que debemos conseguirlo por el esfuerzo de nuestros propios actos. Y todos ellos no tienen razón de ser sino en orden al conseguimiento efectivo de ese fin último o supremo bien. En tanto son bienes y excitan nuestro amor en cuanto que en ellos se participa de algún modo el sumo bien, actuando en ellos como el fin de los fines. La intención es del fin último a conseguir por todos los medios conducentes. Desciende el afecto —la voluntad— del fin a los medios, para poner a éstos en ejecución y subir por ellos efectivamente

---

experimentado. La memoria es de lo pasado, mientras que la esperanza es de lo futuro.

18. Cf. SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 1, n. 1, ML. 41, 621; *enarratio in Psalm.* 54, n. 1. ML. 36, 628; *Epíst.* 118, cap. 3, n. 13, ML. 33, 437; SANTO TOMAS, *in I Ethic. Nic.* lect. 2, n. 19; CAYETANO, *in I-II*, 12, 1, ed. leon. t. 6, pp. 94-95. «Summum Bonum —finis ultimus— amandum est propter seipsum, et non propter aliud, sed cetera propter illud».

hasta la real consecución del fin en que gozarse con perfecta fruición.

En otros términos: el Bien Supremo o fin último se puede considerar de tres maneras. En sí mismo, es decir, en cuanto que prescinde de su ausencia y presencia —de ser realmente poseído o no—, y entonces es objeto del simple amor o volición. En cuanto que positivamente incluye su presencia o posesión efectiva, y en tal caso es objeto del gozo o fruición. Y en cuanto que positivamente incluye su ausencia, distancia o no posesión efectiva, y entonces es objeto de la intención, que precisamente tiende y se mueve a *conseguirlo de hecho*. No cabe otro aspecto y consideración: o es real y positivamente presente —fruición—; o real y positivamente ausente —intención—; o prescinde de su real presencia y ausencia, considerando sólo su razón de Bien Sumo —amor o simple volición— [19].

Siendo, pues, solamente estos tres los actos de la voluntad acerca del fin último sobrenatural, el acto específico de la esperanza teologal —esperar— debe necesariamente ser uno de ellos. ¿Cuál?

No puede ser la fruición, porque ésta es del Sumo Bien en cuanto realmente presente o poseído. El gozo o la fruición de Dios acompaña necesariamente a su visión facial, por la que de hecho se lo posee inamisiblemente. Es una parte esencial de la misma vida eterna: «ex tali visione et fruitione eorum animae —de los santos— sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam» [20]. Es, pues, esencialmente un acto beatífico como la visión facial, es decir, un acto propio de los comprehensores, no de los via-

---

19. «Voluntas respicit finem *tripliciter*. Uno modo *absolute*, et sic dicitur *voluntas* [velle, amare]... Alio modo consideratur finis *secundum quod in eo quiescitur*, et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis *secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur*, et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire» (Santo Tomás, *Summa Theol.* 1-11, 12, 1 ad 4).

20. Benedicto XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus», Denz. n. 530.

dores —de los esperantes—. Esperamos lo que no vemos, ni poseemos, ni gozamos (Rom. 8, 25).

Tampoco puede ser el simple amor o volición, porque ésta abstrae o prescinde de la presencia o posesión actual del Sumo Bien, siendo para ella indiferente un estado u otro. Es decir, que ese amor o volición es perfectamente compatible con la presencia y con la ausencia o no posesión de dicho Bien. Un acto, por consiguiente, que puede darse en un viador y en un comprehensor. No es, pues, propio y específico de los viadores o esperantes, ni, por tanto, de la esperanza.

En realidad, estos dos actos son propios de la caridad, que puede darse y se da de hecho en los dos estados: de camino —de viadores— y de destino —de comprehensores—, según la enseñanza expresa de San Pablo. Ahora, en esta vida, se dan la fe, la esperanza y la caridad. Pero, cuando veamos a Dios cara a cara y lo poseamos plenamente, cesarán la fe y la esperanza, que son de lo que no se ve ni se posee, y sólo perdurará la caridad: caritas nunquam excidit (I Cor. 13, 8-13). Pide ésta y exige la presencia efectiva del amado, pero tolera y permite su ausencia efectiva durante esta vida de destierro, contentándose con una unión afectiva, que es esencialmente el mismo amor. En la patria, cuando veamos a Dios como es en sí mismo y gocemos de su presencia y posesión, ese amor será plenamente fruitivo y saciativo.

Luego sólo queda para la esperanza el acto de intención. Esta, pues, es el acto específico de la esperanza teologal. El acto teológico de esperar es un acto de *intención teologal* de la voluntad.

La conclusión no tiene vuelta de hoja, y la ha sacado explícitamente Santo Tomás siempre que ha tocado este asunto, porque es el Santo un teólogo que no se desvía, andando por las ramas, sino que va derecho al fondo de las cosas. El cristiano —dice— por la esperanza «*tendit* in illum finem», que consiste en la posesión de Dios [21]. Cristo, enseñándonos la oración dominical, «*intentionem* huma-

21. *In I Cor.* 13, 13; lect. 4, n. 806, p. 388b.

nam rectificavit; in qua, dum nos orare docuit, quomodo nostra *intentio* et spes *tendere* debeat, ostendit» [22]. «Voluntas ordinatur in illum finem... quantum ad motum *intentionis* in ipsum *tendentem* sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*» [23]. «Spes facit *tendere* in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum» [24].

Conclusión que la misma Liturgia viene a confirmar paladinamente: «fac nos, quaesumus, Domine, accepto pignore salutis aeternae, sic *tendere* congruenter ut ad eam pervenire possimus» [25].

§ III

SUS CARACTERES O PROPIEDADES

Y siendo una verdadera intención —en realidad, la mejor y más perfecta de todas las intenciones—, es claro que debe poseer de una manera eminente todos los caracteres de la misma, que son de dos clases: unos por relación a su propio fin u objeto, que es la posesión de Dios o la vida eterna; y otros por relación a los medios proporcionados y conducentes a dicha posesión, que son nuestros actos y usos de las criaturas. Porque, como se ha dicho anteriormente, la intención es del fin en cuanto asequible y a conseguir por los medios [26].

1.—*Por relación al fin o bienaventuranza eterna.*

Respecto del fin último, que es su objeto propio y principal y que implica directamente —*in recto*— la bienaventuranza objetiva e indirectamente —*in obliquo, de con-*

22. *Compendium theol.*, cap. 1, n. 1, ed. cit., p. 13a.
23. *Summa theol.*, I-II, 62, 3c.
24. *Op. cit.*, II-II, 17, 6 ad 3.
25. Misal Romano, feria 6 después de la domínica segunda de cuaresma.
26. «Motus autem voluntatis qui fertur in finem secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur *intentio*» (SANTO TOMAS, I-II, 12, 4 ad 3 Cf. *De Verit.* 22, 15c, in fine).

notato— la bienaventuranza formal, como consta por lo dicho anteriormente, la intención tiene estos dos caracteres.

a) *Objetiva: fijación de la voluntad en solo Dios.*

Primero y directo —*in recto*—, la fijación de la voluntad en solo Dios, como en su último fin o bienaventuranza objetiva. El solo es nuestro tesoro, y en El solo debe estar nuestro corazón (Mt. 6, 21). Es una áncora teologal fortísima, echada y clavada sobre Dios mismo, en cuyas interioridades penetra, fijando en El nuestro corazón (Heb. 6, 19). Nada de vaivenes y titubeos. Se ha inmovilizado en solo Dios, que no se muda (Heb. 6, 18; Malach. 3, 6), enraizándose profundamente en El [27].

San Juan de la Cruz acostumbraba señalar esta meta única a sus novicios y dirigidos, diciéndoles como un agente de circulación: «¡Alto! ¡A vida eterna!» [28]. Y san Alberto Magno advierte que «debemus oculum spei semper in Deo figere» [29].

b) *Formal: deseo vehemente e insaciable de alcanzarla.*

Segundo e indirecto —*in obliquo*—, el deseo insaciable y vehementísimo de la posesión de Dios, es decir, de la bienaventuranza formal o subjetiva —amor sumo de concupiscencia, que responde al Sumo Bien *como nuestro,* como participable y poseible por nosotros mediante el acto beatífico, que es la visión facial y fruición de Dios tal como es en sí—.

Porque nuestra bienaventuranza formal no es una persona, sino una cosa creada; y ésta, una operación nuestra, que es un accidente. Por consiguiente, no es amable con

---

27. Cf. San Juan Crisostomo, *ad loc.* hom. 21, n. 2. MG. 57, 28b; Santo Tomasj *ad loc.*, lect. 4, n. 325, ed. cit., p. 406b; San Agustin, *Enarratio in Psalm.* 64, n. 3. ML. 36, 629.

28. *Agrapha,* n. 1, ed. cit., p. 1183.

29. *Sermón de la dominica 7 después de la Trinidad.* Opera, ed. cit., t. 13, p. 239a.

amor de amistad, porque el objeto directo de este amor es siempre algo que nos puede corresponder con la misma moneda, es decir, el amigo que necesariamente es una persona.

Es, pues, solamente amable con amor de concupiscencia, como el supremo bien que deseamos al amigo —a nosotros y a nuestros prójimos—, por ser la *cosa* mejor que se da y puede darse en todo el orden creado de *cosas* Y precisamente por eso es sumamente deseable con amor de concupiscencia para el esperante en primer lugar, y consiguientemente para los demás a quienes deseamos y esperamos el mismo bien. Nada mejor nos podemos y les podemos desear.

Según esto, la intención o el esperar teologal, primordial y directamente —*in recto*— fija la voluntad del esperante en la bienaventuranza objetiva, e indirectamente —*in obliquo*— connota y lleva consigo el deseo ardiente de la bienaventuranza formal o subjetiva por la que la captamos o poseemos. Sin esa captación no seríamos realmente felices o dichosos, porque la bienaventuranza objetiva no se nos aplicaría de hecho [30].

El amor de concupiscencia no puede referirse primordial y directamente a la bienaventuranza objetiva —a Dios en sí mismo— sin dejar de ser egoísta y mercenario —pecaminoso—, porque equivaldría a una total inversión de valores, es decir, a hacer del hombre el fin último de Dios, o sea, a amarnos a nosotros mismos más que a Dios, a quien no amaríamos sino por nosotros y para nosotros [31].

En cambio, referido a la bienaventuranza formal es completamente recto y honesto, porque ordena el accidente a la sustancia y la cosa a la persona, acomodándose perfectamente a la jerarquía esencial de los valores. Deseamos y apetecemos esa bienaventuranza —que es algo esencialmente creado, accidental y del orden de *cosas*— para nosotros, que somos sustancias y personas, como para su sujeto o fin *cui*, aunque no último y radical, porque a nosotros mismos nos amamos con amor de amistad por Dios

---

30. Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, 1-II, 1, 8; 2, 7c; 11, 3 ad 3.
31. Cf. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 29, a. 3, ed. cit., nn. 52-53; *Summa theol.*, I, 60, 5; I-II, 109, 3; II-II, 26, 3.

y para Dios, que es el último fin *cui* y *qui* nuestro y de todas las cosas.

Santo Tomás, que ha estudiado este punto con especial diligencia, lo ha penetrado hasta sus últimas reconditeces, y es seguro que, de haberse conocido y seguido sus magistrales enseñanzas, se habrían evitado en la teología posterior opiniones poco seguras o, por lo menos, discusiones inútiles, a la vez que ciertas aberraciones de quietistas y semiquietistas.

Según él, el amor de concupiscencia es un amor esencialmente imperfecto, si se lo compara con el amor de amistad o de benevolencia. No son dos especies de amor, unívocamente participantes un género común, sino dos modos esencialmente desiguales en la misma razón común de amor, como el accidente y la sustancia en la razón común de ente. Dos modos de un común análogo, no dos especies de un común unívoco [32].

Porque estos amores se han entre sí como sus objetos propios. Ahora bien, el objeto del amor de concupiscencia no es lo último que amamos, o sea, el término último del amor. Porque no lo amamos por sí mismo ni para sí mismo, sino para otro, es decir, para aquel a quien amamos con amor de amistad. Así amamos la salud, las riquezas y los honores para nosotros o para nuestros amigos. Estos, pues, son el término final del amor, no las cosas buenas que les deseamos.

De donde resulta que el bien que amamos con amor de concupiscencia podrá ser lo último que *deseamos* —ultimum *concupitum*—, si es la cosa mejor, como la bienaventuranza formal; pero no podrá ser, si se trata de un amor recto y honesto, lo último que *amamos* —ultimum *dilectum*— [33].

---

32. *Summa theol.*, I-II, 26, 4.

33. «Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae *non potest esse ultimum dilectum,* cum ad bonum *alterius* referatur, eius scilicet *cui* concupiscitur, sed illud, quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum.

Beatitudo ergo *creata* —la bienaventuranza formal o subjetiva—, quae *in nobis* est, non diligitur nisi dilectione *concupiscentiae*. Unde eius dilectionem *referimus ad nos,* et ita non potest esse ultimum

La bienaventuranza formal es lo que más deseamos, no lo que más amamos. Esto es solo Dios como es en sí mismo, que es la bienaventuranza objetiva [34]. Pero ese *deseo* acompaña siempre a la intención —al esperar teologal— y forma parte de ella conotativamente. «*Ne homo* deficiat vel *aberret*, exigitur *spes*, per quam *tendat* in illum finem *sicut ad se pertinentem*» [35].

Mas, a pesar de acompañar siempre este deseo de la bienaventuranza formal a la intención teologal de la esperanza, no es, sin embargo, lo primario de ella ni lo verdaderamente específico, porque puede de hecho pertenecer a otra virtud esencialmente diferente, es decir, a la caridad.

Pues esta virtud, que es una verdadera amistad del hombre justo con Dios y con sus prójimos, no es un amor platónico verbal y de meras apariencias, sino de hecho y de realidad (I Joan. 3, 18). Y por eso, desea sinceramente y procura al amigo toda suerte de bienes, especialmente los espirituales y sobrenaturales, entre los cuales ocupa el primer lugar la bienaventuranza formal.

Por donde resulta que el objeto de la caridad es doble: uno directo, que es la persona amada —Dios, nosotros mismos y nuestros prójimos—; otro indirecto, que son las cosas buenas que deseamos a dichas personas.

---

dilectum. Est tamen ultimum *concupitum* ex hoc ipso quod est *maximum bonum* —la cosa, el accidente mejor de toda la creación—, quod *nobis* ex coniunctione ad Deum provenit. Et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel *desideratum*: utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore *concupiscentiae*» (*In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, qla. 1 ad 3).

34. «Beatitudo —formalis— maxime amatur tamquam bonum *concupitum*», es decir, con amor de concupiscencia (*Summa theol.*, I-II, 2, 7 ad 2). «Hoc quod aliquis velit *frui* Deo pertinet ad amorem quo Deus amatur amore *concupiscentiae*: magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est *in se* bonum Dei quam bonum quod *participare* possumus *fruendo* ipso. Et ideo simpliciter magis diligit Deum ex caritate quam seipsum» (II-II, 26, 2 ad 2).

En otra parte nos hemos ocupado más detalladamente de esto mismo: *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, p. 27-28. Friburgo (Suiza) 1940; *De hominis beatitudine*, t. II, pp. 221-225, Madrid, 1943.

35. *In I Cor.* 13, 13; lect. 4, n. 806, p. 388b.

Ahora bien, estas cosas buenas, incluso la bienaventuranza formal, no son amables sino con amor de concupiscencia, mientras que las personas lo son con verdadero amor de amistad. La caridad, por consiguiente, que recae a la vez sobre esas personas y esas cosas buenas, lo hace tal como en realidad son amables, es decir, con amor de benevolencia sobre las personas y con amor de concupiscencia sobre las cosas buenas que les desea y les procura [36]. Luego el amor de concupiscencia de la bienaventuranza formal no es propio y exclusivo de la esperanza teologal, sino meramente *apropiado*, porque puede serlo de la caridad, aunque secundaria e indirectamente, tanto en el estado de viadores como en el de comprehensores.

Cuando la esperanza está separada de la caridad, como ocurre en el pecador esperante, este deseo o amor concupiscente es acto y obra suya exclusiva. Pero cuando está unida a la caridad, como sucede en el justo, es obra mancomunada de las dos virtudes, siendo la caridad la que tiene la mejor parte. Porque ese deseo o concupiscencia teologal de la bienaventuranza formal no es un acto imperado de la caridad y ejecutado por la esperanza, sino un acto elícito suyo al servicio del amor de benevolencia para con las personas directamente amadas. Una concupiscencia formada, amigable, viva, perfecta en su género. La esperanza también prorrumpe en ese deseo, mucho mejor y más perfectamente que cuando estaba sola, separada de la caridad, porque lo hace más suave y ardientemente y como llevada de la mano por la caridad.

Y cuando desaparece la esperanza al advenimiento de dicha bienaventuranza formal, como acontece en los santos del cielo, no por eso deja de existir ese amor de concupiscencia, sino que más bien se acentúa al máximum; porque entonces es cuando mejor se comprende su bon-

---

36. «Caritas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiae... Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. *Et eadem ratio est de beatitudine* —formali—, et aliis virtutibus» (II-II, 25, 2c).

dad, y consiguientemente se la estima y se la quiere más. Pero ese amor no es de la esperanza —que no existe—, sino de la sola caridad perfecta y consumada.

El amor de concupiscencia, como el amor de benevolencia, no es solamente de lo que no se ve ni se posee —de lo ausente—, sino también y principalmente de lo que se ve y se posee —de lo presente—. No debe, pues, confundirse con el deseo estrictamente dicho, que es de lo que no se tiene ni se posee. Por eso el deseo propiamente dicho no permanece en los bienaventurados respecto de su gloria esencial, sino en sentido lato e impropio para expresar la ausencia de cansancio y de fastidio [37]; pero queda, y muy vivo, el amor de concupiscencia de la bienaventuranza formal.

Escoto y Suárez, entre otros, no se han percatado de esta naturaleza del amor de concupiscencia y de la caridad [38], y por eso lo han atribuído en exclusiva a la esperanza. Llegando el Eximio a concluir, con lógica que le honra, que la esperanza teologal continúa en los bienaventurados en cuanto a su esencia, por el mero hecho de con-

---

37. De los ángeles dice San Pedro que desean contemplar a Cristo (I Pet. 1, 12). Pasaje, que Santo Tomás interpreta así: «desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futurae, sed secundum quod excludit fastidium. Per modum quo Eccli. 24, 29, dicitur: qui edunt me, adhuc esurient» (Quaest. disp. *De spe,* a 4 ad 1. Cf. *Summa theol.*, I, 58, 1 ad 2; I-II, 67, 4 ad 3).

38. La misma caridad de Dios, de quien la nuestra es una imitación y un calco, tiene esa doble vertiente: de amor de benevolencia para con las personas —ángeles y hombres— y de amor de concupiscencia para con las cosas —seres irracionales y cualidades o accidentes de todas clases, aún sobrenaturales, que pueden servir, ayudar o perfeccionar a las personas—. «Deus proprie loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore cuiusdam concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum. Non quia eis indigeat, sed propter suam bonitatem et utilitatem nostram. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis» (SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, I, 20, 2 ad 3).

«Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, in quantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. *Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit*» (II-II, 25, 3c in fine).

tinuar en ellos ese amor de concupiscencia de la propia bienaventuranza y el gozo o fruición de ella [39].

Doctrina sin matices y sin hondura en su conjunto, por haber desorbitado algunos aspectos parciales de la verdad, y que lleva inexorablemente a conclusiones por lo menos mal sonantes, es decir, a la permanencia en los comprehensores de la esperanza teologal en cuanto a la esencia de su hábito y de sus actos: si no de expectación —de esperar—, al menos de deseo o concupiscencia y de gozo o fruición. Todo lo cual no dice ni casa bien con la definición, ya citada repetidas veces, de Benedicto XII (Denz. n. 530).

Ciertamente que el gozo o fruición acompaña al deseo cumplido y a la posesión plena de la bienaventuranza formal tan amada con amor de concupiscencia, pero es falso que ese deseo y esa concupiscencia cumplidos sean actos de la esperanza; porque precisamente en el momento de quedar cumplidos, cesa dicha virtud, que es, por definición, de lo futuro, de lo distante, de lo que todavía no se tiene ni se posee. Son más bien actos o efectos de la caridad consumada, a la que siguen el gozo más puro y la paz más completa [40].

En una palabra, la esperanza —y el esperar— como la intención son necesariamente de algo distante y todavía no poseído, pero con tendencia, protensión e inclinación o movimiento hacia él para apresarlo. Dos condiciones esenciales: una por parte del objeto o del fin, que es la distancia o no real posesión; otra por parte del sujeto, que es la tendencia o distensión de su voluntad hacia él para aprehenderlo o captarlo de hecho [41].

---

39. Véase lo expuesto anteriormente, pp. 117-118, 162-165.

40. Cf. Santo Tomas, *op. cit.*, I-II, 70, 3c; II-II, 28-29.

41. «*Intentio* —dice Santo Tomás— est distantis a fine; haec enim praepositio *in* distantiam importat». Pero no basta eso solo, sino que también «requiritur *inclinatio*» (*De Verit.* 22, 3, obi. 15 et resp).

«*Spes* autem importat *distantiam*, quae repugnat statui patriae» (Quaest. disp. *De Spe*, a. 4 ad 13. Cf. II-II, 23, 6 ad 3), porque es «de his quae non habentur», pero a la vez implica «*motum sive protensionem* appetitur in finem» (I-II, 62, 4 ad 2 et 3; II-II, 17, 3 c). Y cesa en la patria celestial, porque allí «non restabit ulterius aliquid quó tendatur» (II-II, 28, 3 ad 2).

La diferencia, pues, entre la esperanza y la caridad por parte del objeto principal terminativo, que es el Sumo Bien, consiste en que ese «Bonum Divinum, *ut secundum se dilectum*, est obiectum *caritatis*; sed, *sicut adipiscendum*, est obiectum *spei*», o sea, «in quantum est desiderabile et *consequibile*» [42]. Pero por parte del acto —*sperare et diligere* [43]— no es primordial ni suficiente la distinción de amor de concupiscencia y de benevolencia, puesto que la caridad, aún la más perfecta, incluye siempre un amor de concupiscencia [44]. No ciertamente de la persona amada, pero sí de las cosas buenas que le deseamos y procuramos.

Decir con Molinos que por caridad no debe el cristiano desear nada —ningún bien—, ni siquiera la bienaventuranza formal —su salvación eterna— [45], sino que debe despegarse hasta del mismo Dios [46], es de lo más antihumano y anticristiano que se puede decir. Eso no sería purificar la esperanza, sino suprimirla sencillamente.

Pero el tema del quietismo y del semiquietismo en relación con la esperanza rebasa los límites, ya demasiado amplios, de este trabajo.

Sigamos adelante. Respecto del mismo fin último, la intención teologal dice relación necesaria y esencial al motivo formal de la esperanza, es decir, a la ayuda todopoderosa de la gracia divina, por la cual se nos hace posible —asequible— la eterna bienaventuranza.

---

42. Quaest. disp. *De Spe*, a. 3 ad 9; *De Caritate*, a. 2 ad 5; a. 3c.

43. «*Caritas* sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum qui est *diligere*. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius qui est *sperare*» (II-II, 18, 1 ad 2).

44. «Quaelibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit» (SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1 ad 1, n. 109). «Perfecta caritas... habet aliquid de amore concupiscentiae», aunque consista «principalius in amicitia» (*Op. cit.*, dist. 29, expositio textus, n. 136).

45. Proposición 12, entre las 68 condenadas por el Santo Oificio y por el Beato INOCENCIO XI en su Constitución «Caelestis Pastor», del 28 de agosto y 20 de noviembre de 1687 respectivamente, Denz. n. 1232.

46. «Se ha de despegar del mismo Dios» (*Guía espiritual*, lib. 2, cap. 18, n. 176, p. 226; ed. J. DE ENTRAMBASAGUAS, Madrid, Aguilar, sin fecha); «hasta del mismo Dios» (ibid., cap. 14, n. 128, p. 215).

Ayuda proporcionada por una parte a la bondad y al poder de Dios por los que quiere y puede socorrernos, que son infinitos [47]; y por otra, a la grandeza del bien a conseguir y a nuestra natural indigencia o pequeñez para alcanzarlo con nuestras propias fuerzas, que son también infinitas, por ser aquél el mismo Dios —bien infinito—, y nosotros, creaturas debilitadas y caídas —infinitamente distantes y por debajo del Bien a conseguir— [48]. Pero con su ayuda omnipotente y como revestidos de ella —*induti virtute ex alto* (Luc. 24, 49)—, nos ponemos al nivel del mismo, que se nos pone al alcance de la mano.

Y por eso mismo nuestro esperar —nuestra intención— tiene el carácter de fiducial y confiado. Nos fiamos de Dios, cuyo socorro no nos ha de faltar nunca, porque es nuestro Padre amantísimo, que nos dijo expresamente: no os dejaré ni abandonaré (Heb. 13, 5). «*Fiduciam dat* impetrandi ex ipso nomine *Patris*» [49].

Y confiadamente aspiramos a la vida eterna, porque Dios pone a nuestra disposición, con magnificencia y liberalidad infinitas, todos los recursos pertinentes que necesitamos.

Nada de desfallecimientos ni de cobardías, sino intrepidez y audacia santas. Es lo que pide el mismo nombre

---

47. *Quiere,* porque es Padre nuestro, y nosotros sus hijos. Y *puede,* porque está en los cielos y sobre los cielos, como Hacedor y Primera Causa de ellos y de todas las cosas. «Largus enim est Pater caelestis in filios —dice hermosamente San Alberto Magno—, quia largitas est sibi connaturalis et consubstantialis. Dat igitur large, prudenter, utiliter et sine improperio» (*In Mt.* 6, 11, ed . cit., p. 288b).

Largamente, porque da sin taxa ni medida, como corresponde al dueño y señor absoluto de todos los bienes, que no se empobrece comunicándolos (Jac. 1, 5; Rom. 10, 12; Ephes. 2, 4).

Prudentemente, porque lo da a su debido tiempo y según las necesidades de cada uno (Mt. 24, 45).

Utilmente, porque lo da en provecho de nuestra alma y según conviene para alcanzar la vida eterna (Luc. 11, 13). Con amabilidad y sin echárnoslo en cara —sine improperio (Jac. 1, 5)—, como verdadero Padre, porque no desea más que nuestro bien.

48. «Bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere» (Santo Tomas, II-II, 17, 2c).

49. San Alberto Magno, *in Mt.* 6, 9, ed. cit., p. 248b.

de *intención* [50], sobre todo en la materia presente, plenamente superior y divina. Por lo cual Santo Tomás, que sabía pesar como pocos el valor de las palabras al servicio de las ideas y realidades que deseaba expresar, repite con insistencia este carácter fiducial —confiado, decidido, tajante— de la intención teologal, «secundum quam inest *fiducia* de consecutione finis ultimi quasi de re possibili sibi» [51]. No basta el conocimiento de la meta a alcanzar ni un deseo cualquiera de tocarla, sino que hace falta vibrar y ponerse en tensión firme y resuelta para perseguirla [52].

La intención, pues, o el esperar teologal «exigit *fiduciam* de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest» [53]. Y así «affectus in Deum ordinatur per spem in quantum *confidit* de Deo» [54].

La fiducia o confianza es precisamente una cualidad de la esperanza que la vigoriza y fortifica. Le da fuerza —est *robur* spei—; y revestida de ella, resulta una esperanza robusta —spes *roborata*— [55]. Robustez y decisión que responde directamente a las fuerzas o posibilidades con que cuenta el esperante para alcanzar la meta esperada e intentada, es decir, al motivo formal o fundamento de su esperanza, como observa finamente el Angélico [56]. Y proporcionada al mismo.

Porque a más posibilidades, más y mayor esperanza. Siendo, pues, divino e infinito el motivo formal de la es-

---

50. La preposición *in*, en la composición del verbo *in-tendere*, no es negativa ni diminutiva como en in-validus e in-capax, sino positiva y aumentativa como en in-tonare, in-valescere, in-crepare. Es una tendencia, una marcha, una carrera decidida y presurosa.

51. *In III Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 5c, n. 107.

52. «Cognitio et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem nisi habeat *fiduciam* de consecutione finis; quia alias numquam inciperet operari, et praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis» (*ibid.*, ad 5, n. 112).

53. Quaest. disp. *De Virtutibus in communi*, a 12c.

54. *Ibid.*, ad 8.

55. II-II, 129, 6c, ad 2, ad 3; 7c.

56. «Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job, 11, 18: habebis fiduciam proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius *auxilium promittentis*» (*ibid.*, a. 6c). O en las fuerzas propias (*ibid.*, ad 1).

peranza cristiana, es decir, la infinita misericordia omnipotente y auxiliadora de Dios, el acto teologal de la misma —la intención de conseguir la vida eterna— debe ser de una firmeza inquebrantable y de una confianza ilimitada.

La lengua hebrea, que no disponía como la griega o la latina del término *esperar*, expresaba su mismo contenido por *batah, hāsāh, 'aman, confiar, tener confianza* en la ayuda y protección de Dios [57]. Traducción exacta de un término por otro, que refleja esta definición de la esperanza dada por S. Juan Crisóstomo: confianza de los bienes futuros, o sea, de alcanzar los bienes eternos que todavía no se poseen [58].

c) *Integral —objetiva y formal—: elevación y erección de la voluntad hasta Dios.*

Mas pueden considerarse a la vez y conjuntamente el objeto y el motivo de la esperanza —el objeto formal *quod* y *quo*—, que son la vida eterna y la ayuda de Dios para alcanzarla, y entonces se reflejan en su acto específico otros dos caracteres.

Primero, el de ser un acto erguido y levantado. No flojo, horizontal ni decaído, sino rígido, tieso y enhiesto. Lo pide el objeto formal terminativo de la esperanza, que son los bienes eternos y celestiales de allá arriba; mejor dicho, Dios mismo, que los contiene todos y los supera infinitamente. Cristo resucitado subió a lo cielos, en donde gloriosamente reina sentado a la diestra del Padre. Y allí nos prepara junto a sí un lugar a los miembros de su cuerpo místico redimidos por El (Colos. 3, 1; Joan. 14, 2). Le seguiremos nosotros, como los miembros a su cabeza (I Cor. 15, 12-58; Colos, 3, 4; I Pet. 1, 3-4). Por consiguiente —concluye el Apóstol—, buscad y gustad los bienes celestiales de allá arriba, no los terrenales de acá abajo (Co-

57. J. VAN DER PLOEG. O. P., *L' espérance dans l' Ancien Testament*, en «Revue Biblique», 51 (1954) 488-493.
58. *In Rom., hom.* 14, n. 6. MG. 60, 532.

los. 3, 1-2). Que vuestra vida entera esté escondida con Cristo en Dios (ibid. 3, 3; Philip. 3, 20).

Esperamos, pues, los bienes de arriba, y, por consiguiente, la esperanza nos eleva hasta Dios, levantando nuestra intención hasta su mismo nivel. La Iglesia nos excita todos los días en el Prefacio de la Santa Misa a practicar el acto específico de nuestra esperanza, diciendo: *sursum corda*! ¡Arriba los corazones! Y respondemos: los tenemos puestos en el Señor, disparados hacia El, habemus *ad* Dominum.

Hermosamente San Agustín: «*sursum cor*! Quid ponimus cor in terra, cum videamus quia evertitur terra? Ideo tibi caeleste promissum est, ne cum terrenis perires. *Figite*, Fratres, *spem in Deum*, aeterna concupiscite, aeterna exspectate» [59]. Y añade ésta profunda observación: no somos paganos, sino cristianos, y con eso está dicho todo, «Fratres, *christiani sumus*. O fidelis, *noli corrumpere spem*».

Conforme a lo cual decía el Apóstol: dando al olvido lo que ya queda atrás —lo pasado y transitorio—, me lanzo en prosecución de lo que tengo delante —de lo futuro y eterno—, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús (Philip. 3, 13-14).

Es la intención erguida y vehemente, en el sentido más fuerte de la palabra, como lo entendió profundamente el Aguila de Hipona: «*intende*, extendere in anteriora, obliviscere praeterita. Non respicientes, inquit, quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna (II Cor. 4, 18). In illa ergo, quae non videntur, *extende spem*: exspecta, sustine» [60].

El templo de Dios, que son los cristianos santos y perfectos y que recibirá la última mano en la mansión celestial (I Cor. 3, 9; II Cor. 5, 1-2), «credendo fundatur, *sperando erigitur*, diligendo perficitur» [61]. Se levanta por la

---

59. *Sermón* 105 *de Scripturis*, cap. 8, n. 11. ML. 38, 623.
60. *Ibid.*, cap. 5, n. 9, col. 622.
61. SAN AGUSTIN, *Sermón* 27 *de Scripturis*, cap. 1, n. 1 ML. 38, 178. Parecidamente SAN ALBERTO MAGNO: «in hac Ecclesiae aedificatione fides animae Christum ostendit, spes animam ad Christum adducit, caritas autem quasi optimum caementum animam Christo alligat et

esperanza, que dirige la flecha de su *intención* hacia arriba, hasta tocar las alturas de Dios. Por eso otra vez San Agustín: «coheres Christi, quid gaudes quia socius es pecori? *Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium.* Ipse erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus et omnia in suo genere facta sunt bona (Gen. 1, 31)» [62]. «*Sursum* cor! Quid est, Sursum cor? *Ibi spera*» [63].

San Pablo compara la esperanza al yelmo (Ephes. 6, 17; I Thes. 5, 8) que recubre y defiende la cabeza, es decir, la parte superior del hombre, que está erguida y orientada hacia el cielo, no caída y orientada hacia la tierra como la de los brutos animales. Y hace que tengamos la cabeza siempre empinada, con mirillas hacia arriba.

Metáfora, que San Juan de la Cruz explica de esta manera: «a la esperanza llama San Pablo *yelmo de salud* (I Thes. 5, 8), que es un arma que ampara toda la cabeza y la cubre de manera que no le queda descubierto sino una visera por donde ver. Y eso tiene la esperanza, que todos los sentidos de la cabeza cubre, de manera que no le engolfen en cosa ninguna del mundo, ni les quede por donde pueda herir alguna saeta del siglo. *Sólo le deja una visera para que el ojo pueda mirar hacia arriba, y no más, que es el oficio ordinario que hace la esperanza en el alma, que es levantar los ojos sólo a mirar a Dios,* como dice David que hacía él cuando dijo: oculi mei *semper ad Dominum* (Psalm. 24, 15), no esperando bien ninguno de otra parte, sino, como él mismo en otro Salmo (122, 2) dice, que así como los ojos de la sierva están en las manos de su señora, así los nuestros en nuestro Señor Dios, hasta que se apiade de nosotros, esperando en El» [64].

---

unit» (*Sermón* 28, en la fiesta de San Pedro ad Vincula, ed. cit., p. 525. Cf *Sermón* 39 en la Exaltación de la Santa Cruz, pp. 569-570).

62. *Enarratio in Psalm.* 102, n. 8, ML. 37, 1322.

63. *Sermón* 165 *de Scripturis,* cap. 4, n. 4. ML. 38, 904. «O tu homo, si titubas in re, esto firmus in spe: si autem te opus turbat, erigat ipsa merces» (*Sermón* 345, n. 1. ML. 39, 1517).

64. *Noche Oscura,* lib. 2, cap. 21, n. 7, ed. cit., p. 658. Sobre ello dice también San Alberto Magno: «galea salutis est spes, quae *extendit nos et animat ad apprehendendam salutem aeternam.* Et certe hac spe semper caput rationis nostrae debet armari pariter et ornari» (*Sermón* 17, de San Jorge Mártir, ed. cit., pp. 491-492).

Y más concisamente Santo Tomás: «spes autem dicitur galea, quia sicut galea est in capite, ita caput virtutum moralium est finis, et de hoc est spes, scilicet de fine... Unde nihil est aliud galeam salutis assumere quam spem de ultimo fine habere» [65]. La llama, pues, el Apóstol «galeam, spem salutis, quia est principium motus spiritualis, quod est *ex intentione finis*, quem speramus assequi» [66]. Es decir, que así como el yelmo se pone en lo más alto del cuerpo —en la cabeza—, así la esperanza se pone en lo más alto del espíritu —en el fin último, que es Dios, supremo Espíritu (Joan. 4, 24), a cuya imagen y semejanza se ha hecho el nuestro, y que por eso es su propio fin—. Verdadero cedro, que crece en las más altas montañas y que levanta su copa hacia el cielo sobre todos los demás arbustos que vegetan en su derredor. «Lignum cedrinum spes est, quae debet in supernis firmiter habitare» [67].

Lo mismo exige el motivo u objeto *quo* de dicha virtud, que es la omnipotencia paternal, misericordiosa y auxiliadora de Dios, con la cual lo podemos todo: omnia possum in Eo qui me confortat (Phil. 4, 13). Si Deus pro nobis, quis contra nos? (Rom. 8, 31). Apoyados en Dios, no hay decaimiento posible, sino una santa audacia para emprender la carrera hacia la vida eterna, pese a todos los obstáculos que podamos encontrar en el camino. ¿Qué son todos ellos en comparación de la omnipotencia auxiliadora de Dios, puesta a nuestra disposición? Si la gracia más pequeña y más débil es más poderosa que la tentación más fuerte y vehemente [68], ¿qué no será el mar de gracias que Dios derrama sobre nosotros, y la misma fuente de todas ellas que se nos comunica en la Eucaristía?

Con tal apoyo y tales poderes debemos tener siempre

---

65. *In Ephes.* 6, 17; lect. 4, nn. 365-366, p. 85b.
66. *In I Thess.* 5, 8; lect. 1, n. 120. p. 187a.
67. San Agustín, *Quaestiones in Numeros,* lib. 4, q. 33, n. 6. ML. 34, 734.
68. «Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae» (Santo Tomás, *Summa theol.*, III, 62, 6 ad 3). «Minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti —Psalm. 117, 72—» (*op. cit.*, III, 70, 4c).

la voluntad erguida y en tensión hacia una gran santidad en esta vida y una gran bienaventuranza formal en la otra, que así se ama y se sirve más a Dios. Por lo cual Santa Teresa, alma recia y levantada como pocas, repetía a sus hijas: «no dejéis que se os encoja el ánima y el ánimo, que se podrán perder muchos bienes. La intención recta, la voluntad determinada...» [69]. «Ayuda mucho tener altos pensamientos, para que nos esforcemos a que lo sean las obras» [70]. Hay que «tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos... Quiere su Majestad y es amigo de almas animosas... Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas...; el alma da un vuelo y llega a mucho» [71].

Hay que tender a la vida eterna —agrega San Juan de la Cruz—«no con ánimo aniñado, mas con voluntad robusta» [72]. Y así cantaba arrebatado:

«Tras de un amoroso lance
y no de esperanza falto,
volé tan alto, tan alto
que le di a la caza alcance
Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperaza de Cielo
tanto alcanza cuanto espera:
esperé sólo este lance
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto
que le di a la caza alcance» [73].

La esperanza teologal, por lo mismo que está respaldada y garantizada por la palabra juramentada de Dios que no puede fallar (Heb. 6, 13-19), es de suyo una planta que no se marchita ni se seca, sino que está siempre verde y viva, enderezándose en busca y por acción del Sol de

69. *Camino de perfección*, cap. 41. n. 8, ed. cit., pp. 521-522.
70. *Ob. cit.*, cap. 4, n. 1, p. 372.
71. *Vida*, cap. 13, n. 2, pp. 82-83.
72. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Epistolario*, carta 16, ed. cit., p. 1139.
73. *Poesías*, n. 10, ed. cit., pp. 32-34.
74. *Noche oscura*, lib. 2, cap. 21, n. 3, p. 656.

justicia (Malach. 4, 2), que la atrae hacia sí desde lo alto, y la fecunda con el calor de sus rayos.

Sabido es que la esperanza se simboliza por el color verde —color del campo en primavera—. Por lo cual dice bellamente el mismo Santo Doctor que es como una almilla de color verde vivo de que se reviste nuestra alma, y colocada sobre la túnica blanca de la fe [74]. «Porque *esta verdura de esperanza viva en Dios da al alma una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna,* que, en comparación de las que allí espera, todo lo del mundo le parece, como es la verdad, seco y lacio y muerto, y de ningún valor. Aquí se desnuda y despoja de todas esas vestiduras y trajes del mundo, no poniendo su corazón en nada de lo que hay o ha de haber en él, viviendo solamente vestida de esperanza de vida eterna. Por lo cual, *teniendo el corazón tan levantado del mundo,* no sólo no le puede tocar y asir el corazón, pero ni alcanzarle de vista» [75].

Se crece y dilata nuestro corazón apoyado y sostenido por Dios, que habita dentro de él, para lanzarse intrépidamente a la conquista de la vida eterna. Dios mismo nos trae y nos lleva con el poder infinito de su gracia [76]. Nos

---

75. *Ibid.*, n. 6, pp. 657-658.

76. «Duplex est regnum Dei —dice San Alberto Magno—: *supra* nos et *intra* nos. Hoc duplex regnum advenit per spem. Spes enim, per recordationem et desiderium, regnum Dei supercaeleste defert in cor nostrum... Per spem etiam corda nostra et animae transferentur in regnum Dei, quod supra nos est» (*Sermón* 43, de las Rogaciones, ed. cit., pp. 179-180).

77. *Confessiones,* lib. 10, cap. 29, n. 40, ML. 32, 796. Esta erección de la voluntad del esperante es correlativa de la altura o grandeza de la ayuda de Dios para conquistar a Dios. Y en este sentido, como decíamos más arriba (pp. 27-36), no es una cuestión de escuelas teológicas, sino una enseñanza de la revelación y del Magisterio de la Iglesia. Otra cosa es la doctrina filosófica de la arduidad y del conato —erección— como condición de toda esperanza, aún de la pasional o del apetito sensitivo, y como principio distintivo del mismo en concupiscible e irascible.

Por nuestra parte creemos fundada y verdadera esa doctrina, que no es una invención de Avicena como parece suponer el P. Charles (*Spes Christi,* loc. cit., pp. 1063, 1064), sino bastante más antigua. Bastaba haber leído a Santo Tomás, que expresamente se refiere como a sus fuentes ,no a Avicena, sino a Nemesio y a San Juan Damasceno (*Summa theol.* I, 81, 2). Y muchísimo antes que uno y otro

coloca sobre sus alas como a polluelos suyos (Exod. 19, 4), para llevarnos hasta las alturas de la gloria. Los que esperan en Dios renuevan y multiplican sus energías, echan alas como de águila y vuelan a gran altura con extraordinaria rapidez y sin cansarse (Isaías, 40, 31), hasta posarse en solo El.

Ambos a una, el objetivo y el propulsor de la esperanza cristiana, exigen del esperante un temple de acero, un corazón animoso y una voluntad levantada hasta las alturas de Dios. La *erectio animi* llevada al *summum*: rectitud, tiesura, energía, temple a lo divino. El elevador y propulsor es Dios auxiliador; la meta a alcanzar es Dios glorificador. La esperanza se mueve en Dios y se actúa por Dios para conseguir a Dios. Nada más alto ni levantado que el acto de esperar.

Ante la consideración de la misericordia paternal e infinita de Dios, que es el motivo formal de la esperanza teologal, los mayores pecadores «in spem *eriguntur*», como dice el Concilio de Trento (Denz. n. 798). San Agustín pecador lo sentía profundamente cuando exclamaba: «tota

---

había escrito nuestro QUINTILIANO: «*in arduo* spes est» (*Instit. Orat.*, lib. 1, cap. 10, n. 8; ed. Spalding, t. I, p. 219. París, 1821).

Que algunos teólogos, a que nos referíamos antes (pp. 1221- 150-157, 169-170), hayan exagerado esa distinción, trasladándola a la voluntad humana y a la angélica, no es razón suficiente para desecharla en su terreno propio del apetito sensitivo. Como tampoco lo es el que algunos partidarios decididos de la arduidad del objeto de la esperanza teologal —por ejemplo, Ricardo de Middletown—, hayan dado a ese aspecto demasiada importancia, como si fuera lo más formal o esencial de él. Y menos aún el que los partidarios de esa condición no estén siempre de acuerdo sobre su sentido preciso, como hace Charles (loc. cit., pp. 1063, 1075), a quien sigue, como de costumbre, Laín Entralgo (*ob. cit.*, pp. 80-81, nota 6). Eso ocurre en cualquier tema de ciencia, de filosofía y de teología, sin que ello sea motivo suficiente para dejarlas de lado. Que algunos teólogos, sobre todo del siglo XVII, hayan sutilizado y disputado con exceso sobre ese punto —a veces con más verborrea que solidez—, no lo vamos a negar. Pero el abuso no debe excluir el uso legítimo. Y suele ser muestra de espíritus poco sólidos y penetrantes dejarse impresionar hasta el desfallecimiento o el esceptismo por esas disputas y divergencias. Una inteligencia robusta y cultivada domina la materia en cada caso y sabe a qué atenerse, desenredando la maraña de opiniones más o menos razonables.

spes mea nonnisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes, et iube quod vis» [77].

Todo ello está contenido en Cristo, que es a la vez el objeto y el motivo de nuestra esperanza (I Tim. 1, 1), porque es el camino, la verdad y la vida: nadie llega al Padre sino por El (Joan. 14, 6). No hay salvación fuera de Cristo (Act. 4, 12). Hijo de Dios y consustancial al Padre desde toda la eternidad, se hizo hombre en el tiempo para salvarnos, no para juzgarnos ni condenarnos (Joan. 1, 1-14; 3, 17; Gal. 4, 4). Es la bienaventuranza objetiva —Dios— hecha hombre. Y al mismo tiempo es la misericordia omnipotente y auxiliadora de Dios encarnada, que es el motivo formal de nuestra esperanza. Ambas cosas confluyen en El. Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré (Mt. 11, 28), y os daré de beber agua viva que salta hasta la vida eterna (Joan. 4, 14); porque para eso vine al mundo, para que tengáis vida divina, y la tengáis abundante (Joan. 10, 10).

Si, pues, Cristo mismo antes de su pasión y muerte dijo: levantad vuestra cabeza, porque se acerca vuestra redención (Luc. 21, 28), con mayor razón la erguiremos después de habernos redimido de hecho y haberse quedado con nosotros en el Sacramento del Altar. «Este es el principal estribo de nuestra esperanza y el principal caudal de nuestra hacienda. Pues ¿quién se verá tan derribado y tan desmayado en medio de sus tribulaciones y peticiones, que no se alegre y esfuerce con estas tan grandes prendas y rehenes de la misericordia y providencia paternal de Dios? Quien con esto no se esfuerza, ¿qué cosa habrá que lo pueda esforzar?» [78].

Nada demuestra más el valor y la dignidad de nuestras almas que el haber costado la sangre y la vida de Dios (I Cor. 6, 20; 7, 23). Valemos tanto como Dios, que es el precio que El mismo dio por nuestro rescate. No hay que amilanarse ni rebajarse a la condición de esclavos de

---

78. Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la fe*, P. III, cap. 15, Obras, ed. J. Cuervo, t. 7, p. 99.

la carne y de la sangre, sino tener el santo orgullo de ser hijos de Dios y herederos de su gloria. «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam» —exclama San León Magno— [79].

Y San Agustín escribe: «quid enim tam necessarium fuit *ad erigendam spem nostram,* mentesque mortalium conditione ipsius mortalitais abiectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus quantumque diligeret?» [80] «Aut vero pro minimo habet Deus hominem propter quem mori voluit Unicum Suum? Attendamus ad indicium dilectionis; promissionis Dei tales arrhas accepimus: tenemus mortem Christi, tenemus sanguinem Christi... *Erigat ergo se humana fragilitas,* non desperat, non se collidat, non se avertat, non dicat: non ero» [81].

Por todo ello, realmente, nuestra esperanza *«maxime erigitur»* [82]. Cristo nos ha dado la esperanza de la vida eterna y el poder —la facultad— de conseguirla de hecho [83]. Y así arde nuestra voluntad en deseos de ver a Dios, elevándose hasta El [84].

d) *Firmeza o certidumbre y decisión.*

La segunda propiedad o carácter del acto de la esperanza teologal en relación con su objeto formal motivo y terminativo conjuntamente, cuyas condiciones y exigencias refleja, es la firmeza inquebrantable y la decisión absoluta, o sea, *la certeza* correspondiente a tales objetos.

---

79. *Sermón* 21, cap. 3. ML. 54, 192.
80. *De Trinitate*, lib. 13, cap. 10, n. 13. ML. 42, 1024.
81. *Enarratio in Psalm.* 148, n. 8. ML. 37, 1941-1942.
82. SANTO TOMAS, *Summa theol.*, III, 1, 2 c.
83. «Bona autem quae recipimus sunt duo. Unum quod pertinet ad *spem obtinendi,* et quantum ad hoc dicit —Apostolus—: *in quo,* scilicet Christo, *habemus fiduciam,* scilicet veniendi ad caelum et aeternam hereditatem... Aliud bonum pertinet ad *obtinendi facultatem,* et quantum ad hoc dicit: *et accessum in confidentia,* scilicet habemus» (IDEM, *in Ephes.* 3, 12; lect. 3, n. 157, p. 40a).
84. «Stat igitur ab christiana sapientia... voluntatem... —a la que pertenece la esperanza: *spei,* quae *voluntatis* est— *ardorem* concipere quo *evehamur* in Deum» (S. PIO X, *Encicl.* *«Arcerbo nimis»*, ed. cit., p. 72).

Porque las condiciones del objeto formal *quo* y *quod* de la esperanza deben necesariamente reflejarse y repercutir en su acto propio, que se especifica por ellos. Tal es lo especificado cual es lo especificante o especificativo.

Ahora bien, uno y otro objeto formal de dicha esperanza y de dicho acto son firmísimos y ciertísimos. El objeto formal *quod* o terminativo, que es nuestro fin último sobrenatural —Dios mismo visto cara a cara, tal como es en sí: la bienaventuranza objetiva, connotando la formal—.

Nada más cierto y determinado que la bienaventuranza objetiva. No admite vaguedades, indeterminaciones e incertidumbres de ninguna clase. Un solo y único Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos todos los hombres (I Cor. 8, 6; Ephes. 4, 5-6), es decir, un solo objeto formal de nuestra esperanza, que por eso mismo se llama una y única: μία ἐλπίς (Ephes. 4, 4; I, 18; I Joan. 3, 3: ἐλπίς ταύτῃ). Una sola la meta señalada por El (Philip. 3, 14), que no es vaga ni indeterminada, sino concreta y fija (I Cor. 9, 26: yo no corro por correr, a la ventura, *non quasi in incertum*). Un solo fin último sobrenatural de todos sus hijos [85]. Y El mismo no se altera ni se muda, sino que permanece siempre idéntico (Núm. 23, 19; Malach. 3, 6; Jac. 1, 17; Heb. 1, 12).

Igual acontece con la bienaventuranza formal. Una sola corona de justicia (II Tim. 4, 7), de vida (Jac. 1, 12; Apoc. 2, 10), de gloria (I Thess. 2, 19). Corona incorruptible (I Cor. 9, 25) e inmarcesible (I Pet. 1, 4), que no se marchita ni se seca como las coronas de rosas o de laurel que dan los hombres a los campeones de los juegos olímpicos (I Cor. 9, 25), sino que dura con el mismo brillo por toda la eternidad (I Pet. 1, 4). Vida eterna, que no admite cambios ni alternativas, sino que es toda a la vez: *tota simul.*

Por lo cual Benedicto XII definió que esa bienaventuranza formal esencial, que consiste en la visión facial y en la fruición de Dios, permanece eternamente la misma en los bienaventurados: «postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem

---

85. «Uno eodemque fine omnibus praestito» (LEON XIII, *Encíclica «Quod apostolici»*, de 28 de diciembre de 1878. Acta, ed. cit., t. I, p. 32).

visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata exstitit et continuabitur usque ad finale iudicium, et ex tunc usque in sempiternum» (Denz. n. 530).

Lo mismo ocurre con el objeto formal *quo* o motivo. La misma bondad y misericordia de Dios para con nosotros, la misma abundancia y el mismo poder de su gracia. Un solo Cristo, siempre vivo y suplicante por nosotros ante el acatamiento del Padre (I Cor. 1, 13; 8, 6; Heb. 7, 25); un solo bautismo (Ephes. 4, 5); un solo cuerpo de Cristo y un solo espíritu (I Cor. 10, 17; Ephes. 4, 4); una sola Eucaristía (I Cor. 10, 17). En una palabra, un solo camino para llegar al Padre, que es Cristo (Joan. 14, 6); un solo mediador entre el Padre y nosotros, que es el mismo Cristo (I Tim. 2, 5); y un solo Salvador de todos los hombres, principalmente de los fieles cristianos (I Tim. 4, 10), que es El mismo, fuera del cual no hay salvación: non est in alio aliquo salus (Act. 4, 12).

Una sola meta, una sola bienaventuranza, un solo camino para llegar a ella y alcanzarla: Cristo, Dios y hombre verdadero. No hay que andar dudando y titubeando: todo está señalado por el dedo infalible de Dios. Sólo resta lanzarse a la carrera hasta llegar a la meta: *currite, ut comprehendatis* (I Cor. 9, 24). Sin presumir de nuestras propias fuerzas, ni amilanarnos por nuestras propias debilidades o por las dificultades que nos salgan al paso. Unidos a Cristo y conducidos por El, conseguiremos la vida eterna.

Lo ha expresado maravillosamente San Agustín con aquel su estilo inimitable e intraducible. «*Erigunt nos* divinae lectiones, ne desperatione frangamur; et rursus terrent, ne superbia ventilemur. Tenere autem *viam mediam, veram, rectam,* tamquam inter sinistram desperationis et dexteram praesumptionis, difficillimum esset nobis nisi Christus diceret: Ego sum via. Ego sum, inquit, via, veritas et vita (Joan. 14, 5). Tamquam diceret:

Quà vis ire? — Ego sum via.
Quò vis ire? — Ego sum veritas.
Ubi vis permanere? — Ego sum vita.

Securi ergo ambulemus in via; sed insidias timeamus iuxta viam» [86].

Están de por medio, como fundamento de nuestra esperanza, la voluntad expresa de Dios, de salvarnos a todos (I Tim. 2, 3); y el hecho de la muerte de su Hijo, que ofreció su vida por la redención y la salvación de los mismos (I Tim. 2, 6; Heb. 2, 10). Su promesa formal y juramentada de ayudarnos a conseguir la vida eterna (II Tim. 1, 1; Tit. 1, 2; Heb. 6, 12-18); y su fidelidad en cumplirla (I Thess. 5, 24; II Thess. 3, 3; Heb. 10, 23), sin que nada ni nadie pueda impedírselo, por ser omnipotente (Rom. 4, 21).

Juró por sí mismo. Doble firmeza: la del juramento y la de Dios por el que jura —per duas res immobiles— (Heb. 6, 18).

Con tal apoyo, nuestra esperanza es inquebrantable —*fortissimum solatium*—, como una áncora firme y segura que penetra hasta los cielos, fijando e inmovilizando en ellos a nuestra alma (Heb. 6, 19). Dios no se arrepiente ni le pesa de amarnos y ayudarnos (Rom. 11, 29), y no abandona a nadie, sino que más bien es el hombre pecador quien comienza por abandonar a Dios [87].

Si, pues, el apoyo o propulsor de nuestra esperanza es cierto, y la meta cierta, y el camino cierto, su acto —su carrera— tiene por fuerza que ser igualmente cierto en el orden de especificación, y consiguientemente en el orden de ejercicio que, como de tal virtud y de tal especie, no puede estar fuera ni contra su naturaleza. La virtud es una cualidad buena de la potencia del alma a la que informa y perfecciona, dándole un recto vivir y obrar: *qua recte vivitur et nemo male utitur* [88].

Y como ese acto es en realidad la *intención* sobrenatural del último fin, según consta por lo dicho anteriormente, resulta que la certeza o firmeza de la esperanza teologal es en realidad una certeza de in-tención o de in-cli-

---

86. *Sermones post maurinos reperti* (WILMART, 11), ed. G. Morin, pp. 695, 3-10. Roma, 1930.

87. «Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur» (Conc. de Trento, Denz. n. 804; Conc. Vaticano, Denz. n. 1794).

88. Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theol.* I-II, 55, 4.

nación de la voluntad del esperante hacia la vida eterna. In-tención que significa una suprema tensión o intensidad de todas las energías del alma —e-rección— hacia el Sumo Bien, a quien desea y a-petece (ad-petere) sobre todas las cosas; y consiguientemente, una decisión, determinación o fijación absoluta —total— de la volutad en El, sin dudas ni titubeos de ninguna clase. Una flecha disparada hacia la vida eterna, a la que tiende rectilínea y con la máxima fuerza o energía.

Verdad es que la Sagrada Escritura no emplea la palabra *certeza* para indicar esta propiedad del acto específico de nuestra esperanza. Pero usa de términos equivalentes para expresar el mismo contenido de la certeza, es decir, suma firmeza y seguridad (Heb. 6, 18-19), plena convicción o persuación (Rom. 4, 21; 8, 38; II Tim. 1, 12), absoluta confianza (Philip. 1, 6) sin vacilación (Rom. 4, 20; Jac. 1, 6), aceptación y confesión —afirmación— inflexible e inquebrantable (Heb. 3, 14; 10, 19, 23), estabilidad e inmovilidad a toda prueba (Colos. 1, 23).

Por eso, los mismos exegetas modernos no han vacilado en traducirlos o interpretarlos por certeza: por ejemplo, para no citar más que algunos —y franceses por añadidura— Prat, S. J. [89], Chaine, [90]. Bonsirven, S. J. [91], Allo, O. P. [92], Spicq, O. P. [93]. No anduvo, pues, equivocada la Vulgata latina, cuando emplea a veces la palabra *certus* para traducir el πέπεισμαι del Apóstol (Rom. 8, 3; II Tim. 1, 12), e *incertum* para trasladar ἀδήλως (I Cor. 9, 26; I Tim. 6, 17). Que los ricos de este mundo no pongan su esperanza en la incertidumbre — ἀδηλότητι — o inestabilidad de las riquezas —de los bienes corporales de este mundo—, sino en Dios, que nos procura espléndidamente toda clase

---

89. *La théologie de Saint Paul,* t. I, pp. 284-299. París, 1923.

90. *Les Epîtres Catholiques,* p. 181. París, 1939; *L' Epître de Saint Jacques,* p. 10. París, 1927.

91. *Epitre aux Hebraux,* pp. 121, 139, París, 1923.

92. *Première Epître aux Corinthiens* 2, pp. 386, 435, 453. París, 1956.

93. *La révélation de l' espérance dans le Nouveau Testament,* pp. 31-37, 55-58, Avignon, 1931; *Les Epîtres Pastorales,* pp. 145, 222, 281, París, 1947; *L' Epître aux Hebreux*, pp. 77-81, 164-166, 292, 315, 318, París, 1952; *Agapè dans le Nouveau Testament* t. I, pp. 218-219, 251, 304-305. París, 1958.

de bienes, sobre todo espirituales, divinos e imperecederos, para gozar de ellos eternamente (I Tim. 6, 17). Contra la incertidumbre e inestabilidad de las riquezas humanas —bienes exteriores corporales y temporales—, está la certeza y estabilidad de las riquezas divinas —bienes interiores espirituales y eternos—. Todos —ricos y pobres— deben poner su esperanza en Dios, fuente inagotable de todo bien, para conseguir su herencia eterna. Esperanza cierta, que no engaña ni defrauda (Rom. 5, 5).

Y de la Vulgata pasó esa palabra a los Padres y teólogos latinos para expresar esta cualidad esencial de nuestro esperar teológico, particularmente a San Agustín, San León Magno y San Gregorio [94]. La Iglesia misma la hizo suya en su Magisterio, tanto ordinario como solemne. León XIII [95], Pío XI [95]bis, Pío XII [96], Juan XXIII [96]bis y hasta el propio Concilio de Trento. Sabido es el abuso de los protestantes sobre la certeza absoluta de la fe salvadora de cada cual,

---

94. Pueden verse numerosos testimonios de Padres y teólogos en S. Ramírez, *De certitudine spei christianae*, pp. 6-12. Salamanca, 1938. Basta referir aquí estas palabras de San Leon Magno: «*certa atque secura est exspectatio promissae beatitudinis*, ubi est participatio Dominicae Passionis» (*Sermón*, 47, cap. 1. ML. 54, 295).

95. «Redonatisque hereditati beatitudinis aeternae *spem certam* fecit, ipsum eorum corpus, mortale et caducum, immortalitatis ei gloriae caelestis particeps aliquando futurum» (*Encíclica «Arcanum divinae Sapientiae»*, de 10 de febrero de 1880. Acta, ed. cit., t. I, p. 76).

«Praecipuum semper ac solemne catholicis hominibus fuit in trepidis rebus dubiisque temporibus ad Mariam confugere et in materna eius bonitate conquiescere. Quo quidem ostenditur *certissima non modo spes, sed plane fiducia,* quam Ecclesia catholica semper habuit in Genitrice Dei iure repositam» (*Encíclica «Sapremi Apostolatus»*, de 1 de septiembre de 1883; ibid., p. 216.

95(bis). "*Inconcussam spem..., certam spem*" (Enc. «Caritate Christi», de 3 de mayo de 1932. AAS. 24 (1932) 182, 192).

96. «Verbum carne factum vere est passum, in cruce sanguinem suum fudit Aeternoque Patri perquam effluens satisfactionis pretium pro nobis noxiis exsolvit: ex quo fit, ut *salutis spes certa* illis affulgeat qui fide non ficta et caritate non segni Ipsi adhaereant et, partae ab Eo gratiae auxilio, iustitiae fructus producant» (*Encíclica «Sempiternus Rex»*, de 8 de septiembre de 1951. AAS. 43 [1951] 640).

96(bis. «*La esperanza è certezza...*, invitta perché *e sicurezza* della del Signore a riguardo nostro» (Alocución final de clausura del primer Sínodo Romano, 31 de enero de 1960. AAS. 52 [1960] 302).

que no distinguían de la esperanza, resultando así la confusión de la certeza de la fe con la de la esperanza.

Ante semejante abuso y confusión, el Concilio procuró distinguir bien la fe de la esperanza y sus correspondientes certezas. La certeza de la fe es absoluta (Denz. n. 806), es decir, «cui non potest subesse falsum» (n. 802). La de la esperanza no lo es en ese sentido, aunque sea firmísima en su género: «tametsi in Dei auxilio *firmissimam spem* collocare et reponere omnes debent» (n. 806). Porque esa firmeza de la esperanza es equivalente a su certidumbre, como lo enseña el mismo Concilio expresamente: «dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit (Rom. 5, 10; I Joan. 2, 1-2), ex quo omnis nostra sufficientia est (II Cor. 3, 5), conformes efficimur, *certissimam quoque inde arrham habentes quod, si compatimur, et conglorificabimur* (Rom. 8, 17)» (n. 904).

No es verdad, por consiguiente, que este Concilio evitó la palabra *certeza,* empleando en su lugar la más vaga de *firmeza* como dice S. Harent, S. J. [97], a quien sigue dócilmente Laín Entralgo [98]. Empleó las dos; y por cierto, en superlativo: *firmissima, certissima.* Ni es más vaga la palabra *firmeza* que el término *certeza,* sino perfectamente equivalentes en el uso latino clásico [99] y en el teológico.

Léon XIII, que era un gran latinista y un gran teólogo en una pieza, toma como sinónimas de spes *certa* spes *confirmata* y *roborata* spes [100]. Y San Agustín, que también lo era en grado eminente, da como equivalentes de dicha spes *certa* spes *fixa, incommutabilis, firmissima, secura, vera* [101].

---

97. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. 5, col. 619.

98. *La espera y la esperanza,* p. 102, nota 20.

99. Véase el *Thesaurus linguae latinae,* de la Academia de Berlín, v. *certitudo* y *certus,* t. III, p. 891a. 923-927. *Certum* quiere decir *fidum, ratum, firmum, confirmatum.*

100. *Encíclica «Magnae Dei Matris»,* de 7 de septiembre de 1892, ed. cit., t. III, p. 144; *Encícl. «Tametsi futura prospicientibus»,* de 1 de noviembre de 1900, t. VI, p. 164.

101. *Enarratio in Psalm.* 26. sermón II, n. 3. ML. 36. 200; *in Psalm.* 91, n. 1. ML. 37, 1171; *enarratio II in Psalm.* 32, sermón II, n. 17, ML. 36, 294-295; *in Psalm.* 125, n. 2, ML. 27, 1658; *Sermón* 157, n. 6, ML. 38, 862.

Por lo cual Santo Tomás, al exponer esta propiedad de la esperanza teologal, que no falla ni defrauda nunca —in Te, Domine, sperari; *non confundar in aeternum* (Psalm. 30, 1)—, nota que esas palabras subrayadas indican su certidumbre o su firmeza: «certitudinem *sive* firmitatem». Y da la razón propia y fundamental: «quia imnnititur *Deo,* qui est *incommutabilis*; sed qui sperat in homine, qui deficit, confunditur aliquando» [102]. Y en sus obras usa con tanta frecuencia o más la palabra *firmeza* que el vocablo *certidumbre* para expresar eso mismo. E incluso, cuando habla de la noción en sí misma, define la certeza por la firmeza: «certitudo proprie dicitur *firmitas* adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile»; o bien, «*determinatio* intellectus *ad unum*», esto es, a una parte de la alternativa, «sine formidine oppositi» [103].

No hay, pues, razón alguna lexicográfica ni teológica para abandonar la palabra y la idea de *certidumbre* y sustituirla por la de *firmeza,* como piensa Laín Entralgo.

Ni tampoco es verdad que los teólogos posteriores al Maestro de las Sentencias «han usado *rutinariamente* el término *certitudo*» [104] No es precisamente Pedro Lombardo

---

102. *In Psalm.* 30, 1; ed. cit., fol. 36ra.

103. *In III Sent.,* dist. 23, q. 2, a. 2, qla. 3, n. 155; dist. 26, q. 2, a. 4c, n. 134; *De Verit.,* 14, 1c.

104. *La espera y la esperanza,* p. 102, nota 20.

Y buena prueba de ello es que varios de ellos sustituyeron la definición de Lombardo por otra, en la que se suprimía la palabra *certitudo,* poniendo en su lugar *audacia.* Definición, que llamaban *magistral,* eso es, formulada por los Maestros de París. Se encuentra ya en GUILLERMO DE AUXERRE (+1231), que acaso fue su autor: «*audacia mentis ex largitate Dei concepta habendi vitam aeternam per bona opera quasi per bellum*» (*Summa aurea,* III, tract. 5, q. 2, fol. 137. París, 1500. Obra escrita entre 1215-1220).

RICARDO FISHACRE, O. P., (+1248) la recuerda diciendo: «sic definitur a Magistris: spes est audacia mentis de largitate Dei concepta habendi vitam aeternam per bona merita». (*Comentario sobre las Sentencias de Pedro Lombardo,* Lib. III, dist. 26. Vat. lat. 299, fol. 233v. En Conlon, ob. cit., p. 86). Lo mismo hace HUGO DE SAINT-CHER, O. P., (+1263) en su *Comentario* al citado lugar, escrito en 1229-1230. Vat. dat. 1098. fol. 108v. Conlan. p. 99. Y HUGO RIPELIN DE ESTRASBURGO, O. P., (+1268), en su *Compendium theologicae veritatis,* escrito hacia 1265, lib. 5, cap. 22, la aduce y hace suya como cosa corriente. Se encuentra entre las obras de San Alberto Magno, ed. A. Borgnet, t. 34, p. 170b.

quien aplicó el primero esa palabra a la esperanza, sino que viene por lo menos desde los orígenes de la Vulgata, siendo San Agustín el Padre que más la empleó. ¿Es que también eran rutinarios el hiponense y León XIII y Pío XI y Pío XII y Juan XXIII y hasta el mismo Concilio de Trento? ¿Son también rutinarios los exégetas modernos poco antes referidos y otros muchos que pudieran añadirse, que no tenían cabalmente la menor preocupación por el Lombardo, cuyas Sentencias es muy probable que no habían leído siquiera? [105].

Laín —a lo que parece— se ha dejado guiar —es de suponer que no rutinariamente— por S. Harent, sin haber estudiado personalmente el asunto, y ese autor revela no conocerlo tampoco a fondo.

El texto de Heb. 6, 19, no es el único ni acaso el principal de los escritos o dictados por el Apóstol. Había otros —sobre todo en la traducción de la Vulgata— más explícitos y que influyeron quizá más en los Padres y escritores latinos. Pero aún ese no significa «*firma anima*... confortada por la esperanza», como opina Laín (ibid), sino una áncora del alma que no resbala, sino que se fija en la roca viva de las interioridades de Dios —del *Sancta Sanctorum*— a donde penetra profundamente, y , por tanto, fija y asegura fuertemente la nave de nuestra alma en el puerto de la eternidad. Mas no confundamos la nave con el áncora.

El P. C. Spicq, O. P. especialista en cuestiones de esperanza cristiana y autor de un monumental comentario sobre la Epístola a los Hebreos, observa con razón que los

---

Por su parte, otro teólogo del siglo XIII, GUILLERMO PEYRAUT, O. P., en su célebre obra, *Summa de Virtutibus et vitiis,* escrita antes de 1250, después de referir y exponer la definición de Lombardo, agrega: «potest etiam sic describi: spes est appetitus excellentis boni —beatitudinis aeternae— cum fiducia obtinendi» (*Tractatus de Spe,* cap. 1; ed. de Lyon, 1556, t. I, p. 188b).

La rutina, pues estaba muy lejos de aquellos teólogos insignes.

105. No es una suposición gratuita. Porque uno de los exegetas actuales más famosos, al oir el nombre de *Maestro de las Sentencias,* me preguntó extrañado quién era ese señor El exégeta a que me refiero no es ninguno de los nombrados anteriormente. Ni lo dicho implica censura ninguna para ellos, porque para su especialidad no necesitan de esa obra de Pedro Lombardo.

dos epítetos empleados por el Apóstol para calificar esa áncora, ἀσφαλής y βέβαιος, casi sinónimos, constituyen una especie de superlativo. El primero expresa un matiz o aspecto negativo de ella: que no resbala. El segundo, un aspecto positivo: que muerde, que penetra, que se afinca. De ambos resulta una gran fijeza e inmovilidad de dicha áncora, que comunica a la nave del alma. No se podía expresar más vigorosamente esta cualidad del fundamento de la esperanza cristiana —su inmutabilidad—, y, por consiguiente, su certeza: «son immutabilité, et par suite la certitude... Les fidèles sont ancrés au ciel, le havre de la béatitude» [106]. El mismo Apóstol emplea en otra parte la frase esperanza firme, ἐλπίς βεβαία (II Cor. 1, 7).

La certeza, pues, o firmeza de la esperanza cristiana es una verdad de fe divina y católica, contenida en la Sagrada Escritura y enseñada por el Magisterio ordinario y solemne de la Iglesia [107].

e) *Compatible con el temor*

Pero esa firmeza o certidumbre no excluye, sino que postula un santo temor, mientras vivimos en este mundo, de no llegar a la meta. No ciertamente porque vaya a faltar o fallar Dios, sino porque podemos fallar nosotros, dada nuestra fragilidad y versatilidad, y supuesto el poder y el empeño de los enemigos de nuestra alma para derribarnos.

Nada más frecuente en la Escritura que esta simultaneidad de esperanza y de temor. Que teman a Dios y esperen en El (Psalm. 39, 4; Eccli. 2, 9). No te enorgullezcas, sino teme (Rom. 11, 20-23). El que piensa estar en pié, vea

---

106. *L' Epître aux Hebreux*, in 6, 19, p. 165. París 1953.

Hermosamente expresó esto mismo SAN ALBERTO MAGNO. «haec est spes certa, trahens nos ad littus eternitatis et immobiliter tenens mentem nostram fixam in caelis, sicut ancora tenet navim». (*Liber de Sacramento Eucharistiae*, dist. 3, tract. 4, cap. 2. Opera ed. cit., t. 38, p. 324b).

107. Coinciden los teólogos en señalar esa nota teológica. Véanse, por ejemplo, entre los antiguos, los SALMANTICENSES, *De Spe*, disp. 2, n. 3. ed. cit., p. 513b, y entre los modernos el P. ALDAMA, S. J., *Sacrae Theologiae Summa, De Virtutibus infusis*, n. 211, t. III, p. 829. Madrid, BAC., 1953.

de no caer (I Cor. 10, 12). Trabajad en vuestra salvación con miedo y temblor (Philip. 2, 12). Sed sabios y estad alertas, porque vuestro enemigo el demonio está dando vueltas en vuestro derredor como un león hambriento en busca de su presa (I Pet. 5, 8). Revestíos de las armas de Dios, porque tenéis que luchar contra enemigos poderosísimos y numerosísimos, es decir, contra todo el ejército de Satanás (Ephes. 6, 10-17). Castigo mi cuerpo y lo tengo sujeto, no sea que, después de haber colaborado a la salvación de los demás por medio de la predicación del Evangelio, vaya yo a condenarme (I Cor. 9, 27).

El Concilo de Trento recogió parte de esos textos sagrados y subrayó la necesidad del santo temor conjugado con la esperanza en la obra de nuestra salvación. Todos y cada uno, al considerar su propia debilidad y la ruda pelea que deben sostener con la carne, con el mundo y con el demonio, deben temer su desfallecimiento. Porque no hemos renacido todavía a la gloria efectiva, sino únicamente a su esperanza (Denz. nn. 802, 806).

El camino de la gloria, Cristo, es recto y seguro. No hay en él peligro alguno. Pero a su lado están acechando nuestros enemigos para desviarnos y despistarnos y perdernos. Debemos, pues, temer salirnos del camino, engañados por su canto de sirena [108].

Cuando se trata de una esperanza informe, aunque muy verdadera, como sucede en los fieles pecadores —o sea, en estado de pecado mortal—, el esperante subraya la infinita misericordia de Dios, diciendo con el Salmista: sálvame, por tu gran misericordia (Psalm. 6, 5; cf. Tit. 3, 5-7). Pero a la vez debe poner el acento en la justicia divina

---

108. Bellamente San Agustín: «securi ergo ambulemus in via, sed insidias timeamus iuxta viam. Inimicus insidiari non audet in via, quia Christus est via, sed iuxta viam plane non desinit. Unde in Psalmo 139, 6, dicitur: iuxta semitam scandalum posuerunt mihi. Dicit et alia Scriptura: memento quia in medio laqueorum ingrederis (Eccli. 9, 20). Isti laquei inter quos ingredimur non sunt in via, sed tamen sunt iuxta viam. Quid formidas, quid metuis, si in via ambulas? Tunc time, si deseris viam. Nam ideo etiam permittitur inimicus ponere iuxta viam laqueos, ne securitate exsultationis via deseratur et in insidias incidatur» (*Sermones post maurinos reperti* [Wilmart, 11, n. 1], ed. cit., pp. 695, 9-17).

no menos infinita, considerando que a los que pecan con toda malicia y pisotean la sangre del Hijo de Dios derramada por nosotros, les ameza un juicio y un castigo inexorable, porque es cosa terrible caer en las manos de Dios vivo (Heb. 10, 26-27).

Por el temor servil del castigo, dejamos y abandonamos el pecado, alejándonos de él. Por la esperanza del perdón, nos acercamos a Dios, echándonos en los brazos de su infinita bondad y misericordia. El temor nos oprime y nos humilla: la esperanza nos alivia y nos levanta. Son, en frase de San Gregorio Magno, como las dos muelas que trituran nuestros pecados provocando el acto de contrición: una muela superior que desciende y oprime —el temor— y otra inferior que asciende —la esperanza— [109].

La esperanza sin el temor, fácilmente degenera en presunción; el temor sin la esperanza se precipita en la desesperación. Por eso se requieren ambas cosas a la vez, para que el pecador —penitente— salga de su mal estado y se salve [110].

Y si se trata de la esperanza formada por la caridad —viva, de los que están en gracia— el temor que la acompaña no es ya servil sino filial, por el que el esperante teme no precisamente el castigo sino la ofensa de Dios, a quien puede ofender, dada su propia flaqueza y debilidad. La salvación viene de Dios; la condenación, de nosotros mis-

---

109. *Moral. in Job*, lib. 33, n. 24. ML. 75, 687-688. Cf. Conc. de Trento, Denz. n. 798.

110. «Unum sine altero non sufficit: quia timor sine spe, desperat; et spes sine timore, praesumit. Timor autem consurgit ex consideratione divinae potestatis [iudicantis]: quis non timebit te, o Rex gentium? (Jer. 10, 7); spes vero consurgit ex Dei misericordia. Ex primo consurgit fuga peccati; ex secundo, spes veniae (SANTO TOMAS, *in Psalm.* 32, 18, ed. cit., fol. 40va. Cf. *Summa theol.*, II-II; 19, 1 ad 2).

«Ista sunt duo, potestas et misericordia. Ista plane: intelligite potestatem Dei, intelligite misericordia Dei... Potestatem eius timete, misericordiam eius amate. Nec sic de misericordia eius praesumatis, ut potestatem contemnatis: nec potestatem timeatis, ut de misericordia desperetis. Apud illum potestas, apud illum misericordia. Hunc humiliat et hunc exsaltat (Psalm. 74, 8): hunc humiliat potestate, illum exsaltat misericordia... Time ergo et treme eius potestatem; sed spera eius misericordiam» (SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 61, 13, n. 20. ML. 36, 743).

mos. «Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt» [111].

En todo esto están de acuerdo universalmente los teólogos, puesto que se halla contenido en la Escritura y propuesto por el Magisterio de la Iglesia.

f) *Naturaleza de esa certidumbre*

Otra cosa es la cuestión de la naturaleza de dicha certeza. Desde luego, como consta por lo dicho, se trata de una certeza real y verdadera, no meramente nominal. El acto de esperar *es* real y verdaderamente firme y cierto. Las Sagradas Escrituras. el Magisterio de la Iglesia, los Padres y los teólogos lo afirman de consumo. Aquéllas, en términos equivalentes. Los otros en términos explícitos.

Ahora bien, sería una certeza nominal —de solo nombre—, si se redujese a metonimia, a metáfora o a pura denominación extrínseca, como parece creer S. Harent [112]. La certeza, como de tipo cognoscitivo e intelectual, se diría propia y realmente de la fe, no de la esperanza, sino de modo parecido a como la claridad se dice de la voz; y la gama, de los colores. Pura metáfora. O mera denominación extrínseca —por metonimia— de la certeza de la fe, como quien denomina el efecto o consiguiente por la causa o antecedente.

Que haya una cierta semejanza o proporción entre la fe y la esperanza como entre el intelecto y la voluntad, no cabe la menor duda. Porque así como el objeto propio de la fe es la Verdad Primera, así el de la esperanza es la Bondad Suma; y así como aquélla dice orden fijo y determinado a su propio objeto, así ésta al suyo propio. Y esa fijeza y determinación de orden a sus propios objetos res-

---

111. SANTO TOMAS, II-II, 19, 9 ad 1. En otra parte hemos expuesto más detalladamente este punto: *De certitudine spei christianae*, pp. 2-10, 19-23.

112. *Dictionaire de Théologie Catholique*, t. 5, col. 618-619.

pectivos, es precisamente su certeza. Proporcionalidad, como se ve, que no es puramente metafórica, sino propia.

También es cierto que entre las facultades y las virtudes en ellas radicadas —entre el intelecto y la voluntad, y entre la fe y la esperanza— se dan interferencias e influencias mutuas, según diversos géneros de causalidad —*in diverso genere causae*—. Lo cual da fundamento para que a veces llamemos ciertos, actos, efectos o fenómenos de unas por los de las otras. La misma palabra *esperanza* —de *spes*—, aunque de etimología incierta, parece tener afinidad íntima con *species* y *spectare*, que son de orden visual y cognoscitivo [113]. Y el término *confianza* —de *confidentia*— viene ciertamente de *fidere*, como la fe —*fides*—, que es del mismo tipo [114]. ¿Porqué, pues, la palabra *certitudo* no podrá derivarse de la fe a la esperanza?

Y si la influencia de la fe en la esperanza y la dependencia de ésta respecto de aquélla no son pura denominación extrínseca, sino muy reales y verdaderas, no se ve

---

113. Lo habían ya advertido los antiguos, entre ellos Santo Tomás. Al que espera un tren o un autobús, se le van los ojos hacia el horizonte por donde debe aparecer y hacia la via por la que debe llegar. Ana, la madre de Tobías, desconsolada por la tardanza de la vuelta del hijo, se sentaba horas y horas todos los días a la vera del camino por donde esperaba que debía regresar, oteando el horizonte, para verlo venir desde lejos (Tob. 10, 7). Y en el Salmo 144, 15, se dice: los ojos de todos esperan en Ti, Yahvé, y Tú les das de comer a su debido tiempo. Todas las criaturas —comenta el P. CALES, S. J.,— fijan sobre El sus miradas llenas de esperanza, como sobre su proveedor solícito, que satisfará oportunamente todas sus necesidades (*Le Livre de Psaumes, in h.* 1; t. II, p. 602. París, 1936).

De esa mirada ansiosa, escrutadora y perseverante del que espera algo —exspectación—, vendría el nombre de *spes* —esperanza—. «Frequenter nomina imponimus rebus occultis ex suis signis... *Signum* autem alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod *frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat.* Et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur *exspectatio*» (SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist., 26, q. 1, a. 1 ad 3, n. 15. Cf. *Summa theol.*, I-II, 40, 2 ad 1 et 2).

114. «Nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11, 18: habebis fiduciam, proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius *auxilium promittentis*» (SANTO TOMAS, *op. cit.*, II-II, 129, 6c).

razón alguna por qué la certeza de la esperanza, que traduce precisamente dicha influencia y dependencia, va a ser una mera denominación extrínseca. La fe indica y señala a la esperanza su objeto formal motivo y terminativo —su meta y su fundamento—, la vez que su ruta para llegar a alcanzarlo. Y lo señala todo de una manera fija, determinada, taxativa, ciertísima. Y la mueve *quoad specificationem, per modum obiecti,* exactamente en el mismo género de causa con que el intelecto mueve a la voluntad [115]. Así, pues, como el impacto del intelecto queda impreso e incrustado en la voluntad, así también queda impreso e incrustado en la esperanza el impacto de la fe, es decir, la fijeza y determinación de su objeto, de su motivo y de su ruta, que es precisamente su certeza. Certeza participada o derivada, pero muy real y verdadera. Y por lo mismo que participada por la esperanza, reviste en ella su propio modo y naturaleza, según el aforismo: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* No al modo del que da, sino al modo del que recibe.

Siendo, pues, el acto propio de la esperanza la intención sobrenatural de la vida eterna, dicha certeza de la esperanza tiene que ser de intención o inclinación al fin último sobrenatural a conseguir con la ayuda de Dios y siguiendo la ruta trazada por Cristo, no certeza de conocimiento como la de la fe. Lo cual no es abuso de palabras ni impropiedad de lenguaje, sino la cosa más obvia y natural. Porque no solamente hay propiedad y exactitud de lenguaje en el uso unívoco de las palabras —por ejemplo, llamar hombre a Pedro y Juan—, sino también en el uso análogo de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia —verbigracia, apellidar ente la sustancia y el accidente—. Y un caso de atribución intrínseca por participación, no por mera denominación extrínseca —que sería de atribución extrínseca, por pura metonimia—, es el de la certeza, dicha de la fe y de la esperanza teologales.

Caso no único, sino muy frecuente. La prudencia comunica su certeza a las demás virtudes cardinales, que la

115. Cf. I-II, 9, 1.

reciben y participan a su modo, analógicamente, pero real e intrínsecamente. Y la providencia divina comunica la suya a las obras de la creación, que se rigen por leyes sapientísimas: *opus naturae est opus Intelligentiae.* Laín, lo mismo que Harent, a quien sigue [116], no parecen haberse percatado de estas interioridades, quedándose en la sobrehaz de las cosas. No es la certeza tan exclusivamente intelectual que no pueda atribuirse a otras facultades, virtudes o fuerzas, aunque derivadamente y por participación, y siempre con relación a la certeza del intelecto, como el de analogados inferiores al supremo analogante. Y esa atribución no significa, ni mucho menos, un exceso de intelectualismo, como temen esos señores, sino la única manera de *entender* las cosas y de hacer verdadera ciencia.

Resulta, pues, que el acto —y el hábito— de la espe-

---

116. HARENT, *ob. cit.*, col. 619; LAIN ENTRALGO, *ob. cit.*, p. 102, nota 20, Sobre todo Laín, que acepta como axiomática la idea de una *inteligencia senciente* (p. 452), especie de hierro lígneo.

Esa observación se había ocurrido ya a los primeros escolásticos, que negaron toda certeza a la esperanza, por crerla propia de la ciencia (SIMON DE TOURNAI, *Disputationes*, disp. 14, q. 3, ed. Warichez, p. 51, 25 Louvain, 1932), o de la fe (ANSELMO DE LAON, *Sententiae Anselmi*, p. 80, ed. F. Bliemetzrieder, Münster 1919: «difert ergo fides a spe, quia fides est certitudo, spes fiducia»; o sea, por considerarla como exclusivamente intelectual.

Por más que la palabra *certitudo* no se dijo primordial y originariamente del acto del intelecto —del juicio—, sino del acto de cribar —de la criba—. Porque se deriva de *certum* y éste de *cernere,* que es cerner o cribar. Y a fe que cribar, en sentido propio, directo e inmediato es obra de las manos con el harnero —o simplemente de la palma con los dedos entreabiertos—, no del intelecto. Pero se aplica a éste en sentido metafórico, en cuanto que implica discernimiento y selección, como la misma palabra *intellectus* —*inter-legere*, se—legere: se —leccionar, tomar o coger unas cosas entre muchas otras—. Según esto, habría que decir que tampoco *certitudo* es una palabra directa y estrictamente intelectual o de tipo cognoscitivo.

Pero si, dejándonos de etimologías, nos atenemos al uso, *quem penes ius est et norma loquendi* —la Vulgata, los Padres latinos, el Magisterio Ecclesiástico y los teólogos—, la palabra *certitudo* aplicada a la esperanza teologal es tan propia y exacta, por lo menos, como el vocablo *firmitas.* La firmeza de la esperanza depende de la de la fe tanto como su certeza. En el momento en que desaparece el apoyo de la fe por un pecado contrario a ella, la firmeza de la esperanza quiebra y se viene abajo.

ranza cristiana es real y verdaderamente cierto, según la Escritura y el Magisterio de la Iglesia. Certeza, que no es de solo nombre, ni por mera figura retórica, sino verdadera y propiamente tal. Pero esencialmente distinta de la certeza de la fe, según enseña con insistencia el Concilio de Trento (Denz. nn. 802, 804-806, 823, 825-826). Lo cual equivale a decir que no es una certeza de tipo intelectual o cognoscitivo como la de la fe, ni, por tanto, unívoca con ella, sino de tipo afectivo —de la voluntad— como la esperanza misma; y análoga a la certeza de la fe, por atribución o participación intrínseca. Una certeza de intención —de tendencia— hacia la meta final de la vida eterna, no de juicio ni de dirección como la de la fe, que es a la vez *intellectus* y *synderesis* sobrenatural.

Pero es un hecho incontestable que no todos los que esperan se salvan, sino que muchos se condenan. ¿Fallará, entonces, la certeza de la esperanza? ¿Dejará de ser cierta, para ser puramente aleatoria, como las esperanzas humanas?

El problema se presentó desde muy temprano a la mente de los teólogos. Abelardo y su escuela pensaron que, por parte del objeto, la esperanza estaba contenida bajo la fe como la especie bajo el género o como la parte bajo el todo. Porque la fe es de los bienes y de los males, mientras que la esperanza es de los bienes solamente. Y respecto de estos mismos, la fe es de los pasados, presentes y futuros, en tanto que la esperanza es exclusivamente de los futuros. Por fin, respecto de estos últimos, la fe es universal —de los de todos los hombres—, mientras que la esperanza es particular, esto es, del bien propio del solo esperante [117].

Fundados en esa idea, otros teólogos la trasladaron y aplicaron lógicamente a las mismas virtudes y a sus actos, resultando así la esperanza como una especie o una porción de la fe misma. Lo cual equivalía a identificar esen-

---

117. Textos en Ramirez, *De certitudine spei*, p. 24. A los que puede añadirse el de *Sententiae florianenses*, p. 1, 1. 3-4, 8-19; ed. H. Ostlender, Bonn. 1929.

cialmente la esperanza con la fe, porque la especie —parte «sub-jetiva» en el sentido de ser menos universal y de estar contenida debajo del género en la escala de los predicables— no expresa una esencia distinta del género, sino la misma en forma más explícita y determinada. De donde se seguía necesariamente la identidad esencial de la certeza de la esperanza cristiana con la de la fe teologal.

En ese plan, el problema era pavoroso. Porque al fallar la consecución efectiva de la vida eterna que esperaban los fieles cristianos que se condenan, parece que falla, no sólo la certeza de la esperanza, sino también la de la fe. Cosa de todo punto inadmisible.

Para salir, pues, del atolladero, excogitaron una distinción. La certeza de la fe es absoluta y universal: Dios quiere que se salven todos; Cristo murió por la salvación de todos los hombres; todo el que muere en gracia de Dios, se salva; todo el que persevera hasta el final, tendrá la vida eterna. En cambio, la de la esperanza es solamente individual y condicional: yo —y lo mismo éste y aquél— me salvaré — y se salvarán—, si muero —y mueren— en estado de gracia; yo conseguiré la vida eterna, si persevero en el bien hasta el final de la vida inclusive.

Así creyeron resolver la dificultad Guillermo de Saint Thierry [118], Gandolfo de Bolonia [119] y Pedro de Poitiers [120] en el siglo XII; Felipe el Canciller [121], Hugo de Saint-

118. *Epistola ad Fratres de Monte Dei,* n. 90, p. 133, 4-6; ed. M. M. DAVY. París, 1940.

119. *Sententiae,* lib. III, § 148, ed. cit., p. 384, 1-15. Texto en Ramírez, ob. cit., p. 23.

120. *Sententiae,* lib. III, cap. 21-22. ML. 211, 1093, 1094-1095. Textos, ibid. pp. 23-24.

121. *Summa de Bono,* Vat. lat. 7669, fol. 89. Texto en G. M. Conlon, O. P., *De Certitudine spei secundum S. Thomam. Fontes et doctrina.*, pp. 82-83. Washington, 1947. A él sigue el autor de una Glosa sobre las Sentencias de Lombardo, contenida en Vat. lat. 691, fol. 109. Texto en Conlon, p. 93.

Cher [122] y el autor de la *Summa Theologiae* atribuída a Alejandro de Hales [123] en el siglo XIII.

Solución ilusoria y puramente verbal. Porque tan de fe y condicional es la proposición universal como la particular. *Si* vivís según la carne —dice el Apóstol—, moriréis; pero, *si* con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis (Rom. 8, 13). Somos hijos y herederos de Dios: herederos de Dios y coherederos de Cristo, *a condición*, sin embargo, de padecer con El para ser con El glorificados: *si* tamen compatimur, ut et conglorificemur (Rom. 8, 17). No será coronado *sino* el que luchare legítimamente (II Tim. 2, 5). Me salvaré si vivo según el espíritu, si llevo la cruz —padeciendo— con Cristo, si lucho generosa y legítimamente. Lo que se dice de todos, se dice de cada uno. Tan de fe es decir que Cristo murió por mí como que murió por todos los hombres (Cf. Apoc. 1, 5; Gal. 2, 20). Los teólogos convienen en ello [124]. La misma fe que cree esta universal: todo el que muere en estado de gracia consigue la vida eterna, debe creer también esta otra particular: si yo o tú o cualquiera otra persona morimos en estado de gracia, nos salvaremos.

Es una proposición de fe, y su certeza es infalible, como de tal fe, *cui non potest subesse falsum*, ni *per se*, ni *per accidens* [125]. No es objeto propiamente de esperanza, sino de fe, y hay que admitirla —creerla— por un acto de ella. Quien la negase, cometería un pecado mortal contra la fe y, por consiguiente, quedaría sin fe teologal; porque todo el que peca contra la fe, la pierde [126]. Y, sin embargo, es lo cierto que puede perderse la esperanza, pecando contra

---

122. «Nullus simpliciter sperat se habiturum vitam aeternam, sed sub conditione: *si* perseveraverit usque in finem» (*In Epist. ad Rom.* 8, 28. Opera, ed. cit., t. 7, fol. 49 vb).

123. *Summa theol.*, III. P. —lib. III—, nn. 663, 664, pp. 1050-1051. Quaracchi, 1948.

124. Cf. SALMANTICENSES, O. C. D. *Cursus theol.*, *De fide*, dis. p. 4, dub. 1, nn. 33-40, ed. cit., t. 11. pp. 267-272; MARIN SOLA O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, nn. 32, 274-276, pp. 21, 306-307, Valencia, 1923; ALDAMA, S. J., *Sacrae Theologiae Summa, de Virtutibus infusis*, n. 147, t. III, pp. 793-794, Madrid, 1953; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Virtutibus theologicis*, p. 91. Turín, 1949.

125. Conc. de Trento, Denz. n. 802; Conc. Vaticano, Denz, n. 1789.

126. Conc. de Trento, Denz. n. 808.

ella, sin perder la fe [127]. La presunción y la desesperación no son de suyo pecados contra la fe, sino contra la esperanza. Esta y la fe son virtudes realmente separables y real y esencialmente distintas. Y lo mismo debe decirse de sus certezas respectivas.

Ahí está cabalmente el error fundamental de estos teólogos: la confusión real y esencial de la esperanza con la fe. Se lo echaron ya en cara los grandes teólogos del siglo XIII, como San Alberto Magno [128] y Santo Tomás [129]. Abelardo y su escuela, con su mentalidad logicista, sufrieron una tremenda equivocación. El objeto propio y formal de la esperanza tanto terminativo —*quod*— como motivo —*quo*— no está contenido bajo el respectivo de la fe teologal como una especie bajo el género ni como una parte —particular— bajo el todo —universal—. El objeto formal terminativo —*quod*— de la fe es Dios como Suma Verdad —Veritas Prima *in essendo*—, y el formal motivo —*quo*— es el mismo Dios como Suprema Veracidad —Veritas Prima *in dicendo,* ut connotat Veritatem Primam in cognoscendo—. En cambio. el objeto formal terminativo de la esperanza es Dios como Suma Bondad *in essendo,* y el formal motivo es esa misma Bondad *in adiuvando vel auxiliando* para poder conseguir la Bondad in essendo.

Ahora bien, Dios como Suprema Verdad y Veracidad no es un género ni un todo —un universal— respecto de sí mismo como Suma Bondad y Misericordia; ni según esto último es una especie o una parte —un particular—. En Dios no se dan esas categorías puramente lógicas y unívocas, sino que las trasciende. Lo contrario es un antropomorfismo más o menos solapado. Ni siquiera en general es el bien una especie o una parte de la verdad —de lo verdadero—; porque ni el bien y la verdad como tales son

127. Santo Tomas, *Summa theol.* II-II, 20. 2; Ramirez. *De certitudine Spei christianae,* pp. 45-46; *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia,* pp. 32-80.

128. *In III Sent.,* dist. 26, a. 3 ad 2, ed. cit., p. 495b; a. 4 ad 2, pp. 498-499.

129. *In III Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 4c, n. 133.

géneros ni especies, ni, aunque lo fueran, el bien es una especie de verdad.

Por otra parte, Abelardo y sus secuaces sólo consideraron algunos objetos puramente materiales de la fe y de la esperanza, y éstos en su aspecto temporal —pasado, presente y futuro para la fe, sólo futuro para la esperanza—. Lo cual vale, quizá, para distinguir la esperanza de la fe puramente humanas, no teologales, de las que precisamente estamos hablando. El objeto puramente material y secundario no basta para especificar ni distinguir esencialmente las virtudes. Además, lo futuro que esperamos no es precisamente temporal, sino eterno —la vida eterna—. Y en cuanto a lo particular o personal de la esperanza, ya sabemos, por lo probado anteriormente, que no tiene sentido exclusivo, aunque revista una cierta prioridad o principalidad por parte del sujeto *cui* de la misma.

Las consabidas palabras de San Agustín en el *Enchiridion,* cap. 8, a las que indudablemente se refieren esos autores, no podían ser interpretadas más arbitrariamente. Es seguro que el hijo de Tagaste no pensó un solo momento en la teoría ni en las escalas de los universales lógicos, que preocupaban a Abelardo y a su escuela.

Fallo enorme, que Santo Tomás censuró severamente y con razón. «*Hoc non potest stare.* Quia universale et particulare *non diversificant essentiam neque habitum.* Unde, secundum hoc, *spes a fide non differret* secundum habitum, neque in alia potentia esset (es decir, en la voluntad): *quod omnino est falsum*» [130].

No hay, pues, otra solución que la de admitir una certeza de la esperanza cristiana real y esencialmente distinta de la certeza de la fe, esto es, conforme a la naturaleza de la misma. Certeza afectiva —del acto de la voluntad—, no cognoscitiva —del acto del intelecto—: de inclinación o de intención, no de juicio ni de dirección. Pero ambas firmísimas y absolutas en su propio género. Ninguna potencia, ni hábito operativo, ni virtud se ordenan a sus objetos propios y obran conforme a ellos *condicionalmente*; porque ese orden es trascendental y esencial o específico,

130. *Ibid.*

y las esencias de las cosas no son condicionales, sino absolutas. Eso equivaldría a convertirlas en contingentes, a tenor de las condiciones o circunstancias, cuando en realidad son necesarias.

El ojo no dice relación condicional y contingente a los colores, ni el oído a los sonidos, ni el intelecto a la verdad, ni la voluntad al bien, sino absoluta y necesaria. Tampoco sus actos respectivos son condicionales. Los ojos no ven los colores, ni el oído oye los sonidos bajo condición, sino natural y determinadamente. La fe no cree condicionalmente lo revelado por Dios, ni la caridad ama a Dios y al prójimo bajo condición, sino absoluta y taxativamente. ¿Porqué la esperanza teologal va a ser una excepción? No cabe opción: o se niega que esa esperanza es una virtud —falso a todas luces y contra el Concilio de Trento (Denz. n. 800)—, o se debe admitir que su certeza como hábito y como acto es absoluta, como en las demás virtudes.

Pero supongamos esa condición: la conservación del estado de gracia o la perseverancia en el bien obrar hasta la muerte. No se resuelve nada. Porque, como ya argumentaba Pedro de Capua (+1219), tan obligatorio como esperar la vida eterna es conservar el estado de gracia o perseverar en él hasta la muerte. Es decir, que la condición es tan obligatoria como lo condicionado [131]. Y entre las mismas cosas que debemos esperar están esas mismas condiciones: la perseverancia final o una muerte en estado de gracia. Por eso mismo las pedimos en nuestras oraciones. Y pueden no verificarse, a la par que la no consecución de la vida eterna.

Porque, efectivamente, la oración petitoria de los bienes eternos y espirituales —de la vida eterna y de las virtudes y de la gracia de Dios y de la conservación de la misma hasta la muerte—, que son el objeto propio de la esperanza teologal, de quien esa oración es intérprete y ma-

---

131. «Iste tenetur sperare salutem si perseveraverit. Sed tenetur perseverare, quia tenetur servare pactum baptismi in quo vovit non solum tunc, sed semper, abrenuntiare pompis diaboli; et ita perseverare... Ideo dicimus quod quilibet *sine omni conditione* debet sperare se esse salvandum» (*Summa*, Vat. bat. 4296, fol. 41rb. En Conlon, ob. cit., p. 73).

nifestación, es absoluta y no condicionada; no como la petición de los bienes corporales y temporales de los que cabe usar mal, y que por eso mismo se piden condicionalmente, esto es, si nos convienen y nos ayudan para el bien del alma y la consecución de la vida eterna. Lo cual prueba que el acto mismo de la esperanza, que traduce dicha oración, es absoluto y no condicionado.

No es esta una opinión particular de un teólogo ni de una escuela, sino común a todos los teólogos y a todas las escuelas, que sigue y refrenda el Catecismo Romano mandado componer por el Concilio de Trento y promulgado por San Pío V [132]. Y eso supone y exige una certeza correspondiente, según enseña dicho Catecismo: «ad impetrandum quod velimus a Deo, maximum pondus affert fides et *certa spes*» [133].

Más aún. Creemos sinceramente que la famosa dificultad de que no se salvan todos los que esperan, sino que muchos se condenan, es en realidad un pseudo problema en torno a la certeza de nuestra esperanza. Porque se exige de ella lo que no es suyo ni le corresponde, resultando así una dificultad fuera de la cuestión.

Ninguna virtud propia del estado de viadores asegura la consecución efectiva de la vida eterna, como tampoco hace impecable ni confirmado en gracia al que la posee. El fiel cristiano, por el mero hecho de tener fe, no es impecable. El mismo justo viador, por más que tenga verdadera caridad, tampoco lo es. Es un hecho de experiencia cotidiana que los fieles cristianos y los mismos justos vuelven a caer en pecado. Y lo mismo ocurre con la esperanza, a la que no vamos a exigir más que a la fe o a la caridad. El esperante puede también caer en pecado. Por eso precisamente debe temer. Como teme el que tiene fe, y hasta el mismo justo que tiene verdadera caridad. Pueden volver a pecar. Quien está en pié —dice el Apóstol—, vea de no caer (I Cor. 10, 12).

132. *Catecismo Romano* o del Concilio de Trento. IV, P., § de his quae petenda sunt, n. 4, pp. 590-591. París, 1912.

133. Ibid., p. 600. Cf. RAMIREZ, *De certitudine spei christianae*, pp. 38-39.

No es que pueda pecar ni peque de hecho ejercitando los actos de esas virtudes, es decir, creyendo, esperando y amando, porque esos actos, por definición, son buenos y honestos, y, por tanto, son incapaces de ser malos. Toda virtud —y más la teologal—, por el mero hecho de ser un hábito operativo bueno, es *qua recte vivitur et qua nemo male utitur* [134].

Pero puede ejercer otros actos que no son de dichas virtudes, sino contrarios a ellas. Porque una cosa es el hábito y otra el acto de la virtud. Puede, pues, darse el primero sin el segundo, y de hecho se da con frecuencia en el hombre viador, que no puede estar siempre ni siquiera por largo tiempo en acto segundo, sino que necesita interrumpirlo o suspenderlo para dormir y descansar. Y cuando el hábito de la virtud no obra, puede el hombre viador prorrumpir en un acto contrario a ella, es decir, cometer un pecado.

Sólo en el cielo están siempre los bienaventurados en un acto eterno e ininterrumpido de ver y amar a Dios con el *lumen gloriae* y la caridad beatífica [135]. Y por eso cabalmente son impecables, porque no pueden suspender ese acto, ni mucho menos prorrumpir en un acto contrario.

Siendo, por consiguiente, la esperanza una virtud de viadores y no de comprehensores, no puede de suyo hacer impecable al esperante, ni, por tanto, asegurarle la conservación del estado de gracia hasta la muerte inclusive, o sea, la perseverancia final. Exigir tal cosa de la esperanza, es pedirle lo que no tiene ni puede dar. Sería exigir de ella una certeza de *éxito final,* que no corresponde de suyo a ninguna virtud de viadores o en estado de tal —como la caridad, durante la vida presente—, sino que es peculiar de la divina predestinación.

La esperanza teologal asegura siempre al esperante la *potencia real* y verdadera de conseguir la vida eterna, porque le asegura la ayuda todopoderosa de Dios; pero no le asegura el hecho o el efecto de conseguirla —el *éxito*—,

---

134. Cf. Santo Tomas, *Summa theol.*, I-II, 55, 4; *De Caritate,* a. 12.

135. Benedicto XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus», Denz. n. 530.

no por falta de Dios, sino por falta del mismo esperante que no corresponde a dicha ayuda, pecando. Ninguna virtud de la vida presente, o que actúa en dicho estado, da tal seguridad absoluta e infalible de tal éxito. Tendría que hacer al viador impecable o confirmarlo en gracia. Mas esa potencia real y verdadera de conseguir la vida eterna que asegura al esperante y lleva consigo la esperanza, basta para su certeza absoluta de *intención* hacia dicha meta. Esa intención y esa potencia o poder, se corresponden y equilibran mutuamente.

La dificultad o problema de que venimos hablando procede de que se exige de la esperanza una certeza de éxito que no tiene, como ninguna otra virtud de viadores, cuando en realidad se le debiera exigir únicamente una certeza de intención, porque precisamente su acto específico es la intención teologal del fin último sobrenatural.

Algo así como el acto de perfecta contrición, que es el principal acto de la virtud de la penitencia, con su dolor sumo y detestación de los pecados cometidos y el propósito firme de no volverlos a cometer jamás [136], es un acto absoluto y no condicionado, y auténtico acto de virtud, aunque el que lo hace vuelva a caer de hecho en el pecado. Porque una cosa es el *propósito —o intención—* sincero, absoluto y cierto de no volver a pecar, y otra muy distinta el *hecho* de no reincidir en el pecado. La contrición consiste en lo primero, no en lo segundo. Y sería un error exigirle necesariamente éste, además de aquél; pues eso equivaldría a decir que, quien vuelve a caer en pecado, no tuvo verdadero dolor y contrición de sus pecados anteriores, y consiguientemente estaba indispuesto para recibir el Sacramento de la penitencia. O sea, que todas las confesiones anteriores de quien vuelve a caer en pecado mortal serían sacrílegas, por falta de dolor y propósito. [137].

---

136. «Contritio, quae primum locum inter... poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero» (Conc. de Trento. Denz. n. 897).

137. SANTO TOMAS lo ha expresado con toda nitidez, remotándose al mismo tiempo a principios universales, que tienen aplicación a todas las demás virtudes del hombre viador, incluso a la esperanza.

El penitente, que hace el propósito firme, cierto e irrevocable de la enmienda, puede y debe temer al mismo tiempo su desfallecimiento y caída en el futuro, dados su fragilidad y los ataques reiterados de los enemigos de su alma. Temor, que acompaña a toda virtud en el estado presente de viadores [138]: no por parte de la misma virtud, que no es vencible por ninguna tentación, sino por parte del viador, que es recipiente y portador frágil y voluble (II Cor. 4, 7). Por lo cual Santo Tomás, hablando del que sucumbe a la tentación y pierde la caridad, no echa la culpa a ésta —que en realidad no es vencida ni puede serlo por ninguna tentación, por ser de suyo más fuerte y poderosa que todas ellas—, sino al portador de ella, que no la emplea o actualiza cuando y como es debido [139]. El acto de pecado mortal no puede coexistir con el acto de caridad.

El esperante debe temer y desconfiar de sí mismo, no de Dios ni de su infinita misericordia que no fallan nunca. Y como precisamente su esperanza se funda en solo Dios como en su motivo formal, que le da la *posibilidad* de conseguir la vida eterna, resulta siempre y de suyo esencial-

---

«*Quantumcumque* —escribe— *aliqua virtus efficaciam habeat, flexibilitatem a libero arbitrio non tollit, dum est in statu viae.*

Similiter illud quod futurum est —el acto futuro, como es claro, no el objeto propio— non potest esse de substantia vel de integritate alicuius virtutis, nisi secundum quod est praesens in apprehensione vel *in voluntate* —in proposito vel in intentione—; quia virtus quantum ad habitum non exspectat aliquid in futurum. Habitus enim virtutis est de rebus permanentibus —qualitas difficile mobilis—, non de successivis. Unde totam perfectionem suam habet simul in instanti, quae tota simul in unum actum potest effluere, quia actus sunt similes habitibus, ut dicitur in II Ethicor., cap. 1. Et sic quod futurum est non est de integritate vel essentia ipsius.

Unde cum paenitentia sit virtus, et secundum quod est sacramentum non se extendat ultra actum virtutis, non est de integritate paenitentiae essentiali futuri continuatio *nisi ut est in proposito*. Et ideo potest esse vera poenitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet» (*In IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 4, qla. 1c, ed. F. Moos, nn. 184-186.

138. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 34, q. 2, a. 1, qla. 3c, n. 202.

139. «Non est ex defectu caritatis quod a peccato vincatur, sed ex defectu habentis caritatem, quia caritate non utibur» (*In III Sent.*, dist. 31, q. 1. a. 1 ad 3, n. 19).

mente firmísima y ciertísima, sin condición alguna. Apoyado en la ayuda omnipotente de Dios, el esperante anhela e intenta decidida y absolutamente la eterna bienaventuranza.

Con esto quedaba la cuestión definitivamente resuelta. Pero en el siglo XVI volvió a reproducirse el problema con las teorías protestantes, que volvieron en el fondo a la tesis de Abelardo y de sus secuaces sobre la identificación de la fe y de la esperanza y sobre el asunto de sus certezas respectivas. Los protestates —dice San Roberto Belarmio—, «ut fidem cum fiducia, ita *certitudinem fidei cum certitudine fiduciae confundunt*» [140]. Pero con la agravante de añadir que la certeza de la justificación y de la salvación eterna de todos y de cada uno que tienen verdadera fe, es absoluta y de fe misma. Deben creer con fe divina, *cui non potest subesse falsum,* que han sido de hecho justificados y que serán glorificados.

Ante semejante doctrina, varios teólogos católicos, —por ejemplo, Andrés Vega, O. F. M. [141] Domingo de Soto, O. P. [142], y Bartolomé de Medina, O. P. [143]—, sin darse cuenta del estado anterior de la cuestión, reaccionaron exactamente lo mismo que sus colegas del siglo XII y XIII de que hablamos hace un momento. La certeza de la esperanza no sería absoluta, sino meramente condicional: me salvaré *si* guardo los divinos mandamientos, *si* muero en gracia de Dios, *si* persevero en gracia hasta el final.

Pero no advirtieron que esas proposiciones condicionales y particulares son tan de fe divina como las universales: «*si* tamen compatimur, ut et conglorificemur» (Rom. 8, 17); «*si* vis ad vitam ingredi serva mandata» (Mt. 19, 17).

Los protestantes decían que era una certeza de fe, in-

---

140. *De iustificatione,* lib. 3, cap. 1. Opera, t. IV, col. 831. Milán, 1721.

141. *De iustificatione,* lib. 9, cap. 38, p. 287b. Colonia, 1572.

142. *De natura et gratia.* Apéndice: *Apología contra Catharinum,* cap. 4, p. 283a. Venecia, 1584.

143. *Expositio in I-II,* q. 112, a. 5 in fine, p. 638a. Salamanca, 1588.

dividual y absoluta. Esos teólogos se contentaban con responder que dicha certeza no era más que condicional. Respuesta sumamente débil, porque en realidad no salían de la confusión protestante entre la certeza de la fe y la de la esperanza, cuando debían en primer término haberlas distinguido cuidadosamente. Mientras ellas no se distingan real y esencialmente, es perder el tiempo andando en escaramuzas más o menos verbales. Tropezaron, pues, en la misma piedra contra la que ya habían chocado aquellos antiguos. Pero, como toda solución fácil y aparentemente clara, fue adoptada por muchos otros teólogos posteriores, especialmente casuistas que no suelen afinar mucho los conceptos, hasta nuestros días.

Sin embargo, otros teólogos más profundos y originales, como Fray Luis de León, O. S. A. [144], los Salmanticenses, C. D. [145], y Vicente Calatayud [146], distinguieron cuidadosamente ambas certezas y reconocieron a la esperanza una certeza absoluta en su propio género. La única certeza condicional es la del éxito, como advierte muy bien Fray Luis de León [147], es decir, me salvaré de hecho e indefectiblemente si muero en gracia, si persevero hasta el final, si guardo los mandamientos hasta el término de la vida presente, si soy predestinado. Pero esa certeza no es de la esperanza, sino de la fe a quien corresponde emitir dicho acto, y de la predestinación divina a quien pertenece poner de hecho la referida condición. La perseverancia final o sus equivalentes es precisamente un efecto propio y específico de la predestinación. Y es de fe divina que, si estoy predestinado y si muero en gracia de Dios, me salvaré de hecho.

Lo mismo hemos sostenido nosotros en un estudio es-

---

144. *Tractatus de Spe,* q. 2, a. 4. Opera latina inedita, t. 5, pp. 537-538. Salamanca, 1893, Fray Luis es uno de los teólogos que más profunda y diligentemente han tratado de la certeza de la esperanza.

145. *Cursus theol., De spe,* disp. 2, dub. 3, n. 33, ed. cit., p. 514.

146. *Divus Thomas cum Patribus et Prophetis locutus...* sive dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae et mystico-doctrinales ad sensum et litteram Divi Thomae, lib. 5, dissert. 2, art. 7, nn. 144-145, 1. V, pp. 168-169. Valencia, 1752.

147. *Op. et loc. cit.,* pp. 539-540.

pecial [148]. Y conviene en ello los Padres O. P. Gillon [149], Connlon [150], Garrigou-Lagrange [151], Lumbreras [152] y Urdánoz [153].

2.—*Por relación a los medios.*

Pero, además de estos caracteres o propiedades del acto específico de la esperanza respecto del fin último sobrenatural —intención teologal de la vida eterna—, tiene otros respecto de los medios a él conducentes; porque la intención es del fin a conseguir por los medios proporcionados. Dice, pues, relación a los medios en cuanto medios, y no solamente al fin.

a) *Eficacia y dinamicidad*

Y respecto de ellos reviste dicho acto otros dos caracteres o propiedades. Primero, el ser sumamente activo y eficaz, tanto en el orden de causalidad final como en el de la eficiente.

En el orden de causalidad *final*, porque su objeto propio es el fin último sobrenatural de toda la vida humana y, por consiguiente, influye en ella por razón de tal objeto, es decir, como esperanza objetiva (Rom. 8, 24; Gal. 5, 5; Ephes. 1, 18; 4, 4; Colos. 1, 5; Tit. 2, 13; 3, 17; Heb. 6, 18; I Pet. 1, 3). El acto mismo de esperar lleva incrustado en sus entrañas el impacto de su objeto especificante.

Ahora bien, el fin último sobrenatural es el fin por esencia, esto es, el fin de todos los medios y de todos los

---

148. *De certitudine spei christianae,* en donde lo expusimos más detallada y documentalmente, pp. 23-48.

149. *Certitude de notre espérance,* en «Revue Thomiste», 45 (1939) 232-248.

150. *De certitudine spei secundum S. Thomam. Fontes et doctrina.* Washington. 1947.

151. *De virtutibus theologicis,* p. 349. Turin, 1949.

152. *De spe et caritate,* p. 31. Roma, 1954.

153. *Suma theologica de Santo Tomás,* ed. bilingüe, ed. BAC., t. 7, pp. 549-560. Madrid, 1959.

fines. Su causalidad finalizante —de atracción [154]—se extiende a toda la vida del esperante como esperante y como hombre, penetrando hasta lo más profundo de ella. Nada se sustrae a su imperio e influencia. Domina todo el agente u operante, porque precisamente el fin es la causa de la misma causalidad de la causa eficiente [155]. La bienaventuranza objetiva, pues, atrae y arrastra hacia sí toda la actividad y toda la vida del esperante. Le da su sentido, su orientación, su razón de ser. Todo lo demás fuera de ese fin último es finalizado por él, y en su comparación no tiene más que razón de medio.

La misma vida natural del esperante como hombre está ordenada a su vida sobrenatural, es decir, al objeto propio terminativo de la esperanza teologal. Y como tal, extiende su influencia atractiva y finalizante a todo lo largo, ancho, alto y profundo de toda la vida humana natural y sobrenatural del que tiene la dicha de esperar en Cristo.

En el orden de causalidad *eficiente,* por parte del mismo hábito y acto de dicha esperanza, que corresponde proporcionalmente, con analogía de proporcionalidad propia, a la índole de la voluntad en que se reciben y a la que informan.

Ahora bien, la voluntad actúa y mueve las demás potencias del alma *eficientemente* —como causa eficiente, o en el género de causalidad eficiente—, en cuanto al uso o ejercicio de sus actos respectivos [156]. Ella es el gran resorte, la gran palanca que pone en movimiento a todo el hombre.

Luego parecidamente la esperanza teologal, con su acto específico de intención sobrenatural del fin último, mueve poderosamente a todo el hombre y lo empuja a la conquista real y efectiva del mismo. Mueve y explota al maximum todas sus energías de naturaleza y de gracia —na-

---

154. El fin, como el bien, de quien es el supremo analogante, causa por atracción (SANTO TOMAS, *in VII Physicorum,* lect. 3, n. 7), provocando su deseo o apetito en los demás: «influere causae finalis est appeti et desiderari» (*De Verit.* 22, 2).

155. Cf. SANTO TOMAS, *De principiis naturae,* cap. 4, ed. J. PAUSON, pp. 94, 11-15. Friburgo (Suiza), 1950.

156. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.,* 1, 82, 4; I-II, 8, 1.

turales y sobrenaturales—, con una potencia activa proporcionada al poder finalizante y atractivo de dicho fin, porque la causa eficiente es proporcional a la causa final. La causa final mueve atrayendo, mientras que la eficiente mueve impelendo o empujando [157].

Extendiéndose, pues, la causalidad final y atractiva del objeto propio terminativo de la esperanza a todo el hombre en todas sus dimensiones naturales y sobrenaturales, la causalidad eficiente o propulsora de la esperanza y de su acto propio por él especificado no le va en zaga, sino que domina a todo el hombre, poniéndole en tensión y movimiento, y empujándolo briosamente hacia la conquista efectiva de la vida eterna.

Pòtencia propulsora infinita, porque la esperanza está enchufada y en contacto directo e inmediato con la fuente de todas las energías, que es la misma omnipotencia auxiliadora de Dios. Se reviste de esa omnipotencia, como dice San Bernardo [158], y en virtud de ella remueve a todo el hombre de arriba a bajo, lanzándolo hacia la meta final.

Algo similar ocurre con las otras dos virtudes teologales dentro de su propia esfera, porque ese influjo universal extensivo e intensivo sobre todo el hombre es propio de las virtudes teológicas, que precisamente llevan la impronta de la causa de todas las causas, es decir, de Dios como fin último de todo.

Lo notó profundamente Santo Tomás [159]. La fe, especie de *intellectus* y de sindéresis sobrenatural, ilumina desde las alturas de Dios todos los senderos de la verdad y dirige todas las acciones humanas señalándoles su meta final y el camino recto para llegar a ella, que es Cristo [160].

---

157. SANTO TOMAS, *in VII Physic.*, lect. 3, n. 7.

158. «Omnipotentes facit omnes qui in se sperant» (*Sermón* 83 *in Cantica*, n. 5. ML. 183, 1190).

159. «Quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem, ideo virtutes theologicae, quae habent finem ultimum pro obiecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed [etiam] ut est directivum aliorum quae sunt ad finem» (*In III Sent.*, dist. 26 q. 2, a. 2 ad 1, n. 104).

160. «Fides non solum cognoscit Verum Primum, sed etiam alia quae ex Veritate Prima manifestantur *ordinantia in ipsam*» (ibid., n. 105). «Illius est dirigere cuius est ostendere quò eundum est. Sed

La caridad igualmente lleva el amor de Dios a todas las cosas y personas, dando a toda la vida humana —moral— su última mano y perfección [161].

Y la esperaza comunica su energía y su anhelo de vida eterna a todo el hombre, con su alma y cuerpo, con sus potencias y hábitos. Todo lo pone en explotación, sin desperdiciar nada, y a todo da sentido y solución en orden al *Unum necessarium*, que es la conquista efectiva de la eterna bienaventuranza [162].

La esperanza verdadera no admite cobardías ni perezas ni indiferencias, sino que lleva consigo audacia santa, diligencia continua y laboriosidad febril y perseverante. Esforzaos, y robusteced vuestro corazón, todos los que esperáis en el Señor (Psalm. 30, 25. Cf. Psalm. 26, 14). Tened buen ánimo; no se acobarde nadie; haced buen corazón [163]. Sed valientes de corazón y de obra [164]. Vigilad siempre y trabajad (Mt. 24, 42-43; 25, 13; I Cor. 16, 13; II Tim. 4, 5; I Pet. 5, 8). Abundad en toda obra buena, seguros de que vuestro trabajo no es inútil o de ningún valor ante los ojos de Dios (I Cor. 15, 58).

Al depositar en nosotros sus dones de naturaleza y de gracia, exige Dios que trabajemos con ellos y los pongamos

---

hoc facit fides, quia fides est substantia sperandarum rerum (Heb. 11, 1). Ergo fidei est dirigere intentionem universaliter in omnibus» (*In II Sent.*, dist. 41, q. 1, a. 1, arg. 1 sed contra et corp. art.).

161. *In Coloss.* 3, 14, lect. 3, n. 163, p. 156a; *Summa theol.*, II-II, 23, 7-8; 26, 1.

162. «*Spes non solum facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus arduis, vel bonis acquirendis, vel bonis vitandis.* Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia obtinere; et omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est principium in homine omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur... Unde secundum hoc dicitur Isai, 30, 15: in spe erit fortitudo vestra. Non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium fortitudinis» (*In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2 ad 2, nn. 105-106).

163. ANTONIO DE CACERES, O. P., *Paráfrasis de los Salmos de David*, in Psalm. 30, 25; ed. GETINO, O. P., p. 220. Madrid, 1920.

164. «Ordinat eos quantum ad effectum. Et primo, ut sint fortes in opere, cum ait: viriliter agite. Prov. 18, 9: qui mollis et dissolutus est in opere suo, frater est sua opera dissipantis. Item, ut sint fortes in corde: et confortetur cor vestrum» (SANTO TOMAS, *in Psalm.* 30, 25, ed. cit., fol. 37 vb).

en explotación: *negotiamini dum venio* (Luc. 19, 13). Los que con su esfuerzo perseverante han logrado duplicar el capital, serán participantes del gozo del Señor. En cambio, será arrojado a las tinieblas el siervo indolente y perezoso, que enterró o escondió el talento recibido sin negociar con él (Mt. 25, 14-29; Luc. 19, 12-26).

Es decir, que la vida eterna se consigue de hecho con las buenas obras hechas en caridad. Quien trabaja y se esfuerza, guardando exacta y perseverantemente los mandamientos, la alcanzará (Mt. 19, 17); pero la perderá el que no trabaja ni los guarda. Esforzaos sin descanso —*satagite,* dice San Pedro— para hacer real y efectiva vuestra vocación y elección a la vida eterna (II Pet. 1, 10). No llega a la meta ni consigue el galardón sino el que corre vertiginosamente hacia ella, sin descanso ni lentitud. Con la perpectiva de esa corona eterna e inmarcesible que Dios nos tiene prometida al final de la carrera de esta vida presente, la esperanza de conseguirla sacudía la pereza del Apóstol, y debe también sacudir la de los demás, como dice el Concilio de Trento [165], para lanzarnos impetuosamente en su persecución.

Por eso decía el mismo Apóstol: yo debo a la gracia de Dios todo lo que soy. Gracia, que no ha sido estéril en mí, porque he trabajado más que nadie. Pero no yo solo, como es claro, sino la gracia de Dios conmigo (I Cor, 15, 10).

No basta haber conseguido la gracia de Dios. Es preciso crecer en ella siempre, yendo de virtud en virtud (Psalm. 83, 8) y renovándonos de día en día (II Cor. 4, 16), como lo pide nuestra misma condición de viandantes. Quien se para o estanca, no camina. Es como si no estuviera en camino o en viaje a la vida eterna.

No ir addelante es volver atrás. Quien dice, *basta,* es como el siervo perezoso reprendido y condenado por el Señor. Se ha salido equivalentemente del camino. Y el tibio que avanza lentamente a paso de tortuga, provoca náuseas en Cristo, el Gigante corredor que va a la Cabeza (Apoc.

---

165. «Suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando» (Denz. n. 804).

3, 16; Psalm. 18, 6). Todo el que espera ver a Dios tal como es en sí y ser semejante a El —santidad por esencia—, tiene que esforzarse por conseguir una santidad proporcional, sin la cual no se le puede ver (I Joan. 3, 2-3; Heb. 12, 14). Que el justo se justifique más a todo lo largo de la vida presente, sin descanso ni relajación (Apoc. 22, 11; Eccli. 18, 22).

El Concilo de Trento ha recordado e inculcado todo esto [166]. No basta la fe sola para salvarse. Hacen falta también las buenas obras, porque la fe sin obras es una fe muerta (Jac. 2, 14-26). Estote factores verbi et non auditores tantum (Jac. 1, 22). Y Dios galardonará a cada uno según sus obras (Rom. 2, 6).

Nadie mejor ni más vigorosamente ha expresado este ardor y potencia operativa de la esperanza como San Agustín. «*Viatores sumus*... Quid est *ambulare*? Breviter dico: *proficere*; ne forte non intelligatis, et pigrius ambuletis. *Proficite*, fratres mei, *discutite vos semper* sine dolo, sine adulatione, sine palpatione... Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti: *Si autem dixeris sufficit, periisti*.

Semper adde, semper ambula, semper profice: *noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare*. Remanet, qui non proficit; retro redit, qui ad ea revolvitur unde iam abscesserat; deviat, qui apostatat. Melius it claudus in via quam cursor praeter viam» [167].

«*Via nobis factus est Christus*, et desperamus nos perventuros? Via ista finiri non potest, praecidi non potest, corrumpi non potest nec pluvia nec diluviis, nec a latronibus obsideri: *ambula securus in Christo*; *ambula*, ne offendas, ne cadas, ne retro respicias, ne in via remaneas, ne a via recedas» [168].

«Quapropter, carissimi.., nemo retro respiciat, nemo pristinis suis delectetur, nemo avertatur ab eo quod ante est ad id quod retro est, *currat donec perveniat*» [169].

---

166. Denz. nn. 803-804, 809.
167. *Sermón* 169 *de Scripturis*, cap. 15, n. 18. ML. 38, 926.
168. *Sermón* 170 *de Scripturis*, n. 11. ML. 38, 932.
169. *Enarratio in Psalm.* 83, n. 4. ML. 37, 1058.

Es más. A medida que avanza la vida y nos acercamos a la meta, nuestra esperanza debe ser más vehemente y más operante, como sucede en el movimiento de los cuerpos cuando se aproximan a su centro de gravedad [170]: *cupio dissolvi et esse cum Christo* (Philip. 1, 23).

Caminando sin desfallecimiento, sino con ardor infatigable y audaz, llegaremos a alcanzar la meta [171]. «Lo que mueve y vence es la esperanza porfiada» [172]. Con una tal esperanza, confiados en la ayuda de Dios y no en nuestras propias fuerzas —porque toda nuestra suficiencia viene de Dios—, caminamos briosa y audazmente hacia El, transformándonos en su imagen de día en día y de claridad en claridad, a medida que obra en nosotros el Espíritu Santo (II Cor. 3, 4-18).

b) *Justa valoración y utilización de los medios.*

La otra propiedad o carácter del acto específico de la esperanza teologal acerca de los medios, es su justa estimación y utilización. Los estima en lo que son y en lo que valen, ni más, ni menos. Como medios útiles para conseguir el fin intentado y esperado, no como fines. Los aprecia, por consiguiente, en tanto en cuanto sirven a la consecución de la vida eterna. No tienen otra razón de ser estimados y apetecidos.

No fija, pues, en ellos su corazón ni se apega a los mismos,sino en solo Dios que es su propio objeto y su propio fin. Respecto de todo lo demás tiene un pleno dominio y una santa indiferencia [173]. Nadie puede servir a la vez a

---

170. «Videmus quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum tanto magis intenditur, *et similiter etiam est de spe*» (Quaest. disp. *De spe,* a. 1 ad 16).

171. «Spes tutat fortem et per hoc *audacem facit* consideratione praemii et exspectatione» (SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono,* tract. 2, q. 1, a. 2 ad 6. Opera, ed. coloniensis, t. 28, p. 88b. Münster in Westf. 1951). «Qui enim se per spem infatigabiliter extendit ad supercaelestia, apprehendet coronam gloriae sempiternae» (*Sermón* 32, in dominica 4 quadragesima. Opera, ed. A. Borgnet, t. 13, p. 144).

172. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura,* lib. II, cap. 21, n. 8, edi. cit., p. 659.

173. «De donde se sigue —dice SAN IGNACIO DE LOYOLA— que el hombre tanto ha de usar dellas —de las cosas criadas— quanto le

dos señores (Mt. 6, 24). Un hombre no puede tener a la vez dos fines últimos [174].

Tampoco confía en ninguna criatura como en su motivo formal, sino en solo Dios. Nos pueden ayudar como instrumentos a las órdenes de Dios, no como causas principales.

No tenemos aquí nuestra morada permanente, sino que estamos en camino de encontrarla en la vida futura (Heb. 13, 14). La vida presente es breve y la figura del mundo pasajera. Por consiguiente, no debemos apegarnos a nada de esta vida ni de este mundo, sino que los casados deben comportarse como si no lo estuviesen, los que lloran como si no llorasen, los que se alegran como si no se alegrasen, los que compran como si no poseyesen y los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen (I Cor. 7, 29-30).

Podemos y debemos usar de todo el capital de bienes creados de naturaleza y gracia que Dios ha puesto a nuestra disposición para caminar hacia la vida eterna, pero sin apegarnos a ellos ni pararnos en ellos. Podemos usar del mundo, no amar el mundo (I Joan. 1, 15). Pero usar de él sin apego, como si no usásemos [175]. Si se apegase a ellos nuestro corazón, no quedaría libre ni ágil, sino entorpecido para caminar hacia Dios.

Por eso hace falta purificar siempre la esperanza, para que en todo su empuje y actividad desbordante no pierda nunca de vista su objeto y su motivo formal, que es Dios y solo Dios. Usa de todos los medios, poniéndolos en acción y explotándolos al maximum, pero siempre con el co-

---

ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ella le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido» (*Ejercicios espirituales*, n. 23, p. 23. Madrid, 1941).

174. Cf. SANTO TOMAS, *Summa theol.*, I-II, 1, 5; RAMIREZ, *De hominis beatudine*, t. I, pp. 316-345.

175. «Quid est, *quasi non utantur*, —dice SAN AGUSTIN—, nisi *non diligant* quo utuntur, quoniam tale est ut bene aliter non utantur? Qui enim non diligens utitur, quasi non utens utitur, quia non eius rei causa utitur sed alterius quam diligens intuetur, ut etiam non diligens hac utatur» (*Contra Julianum pelagianum*, lib. 5, cap. 16, n. 60. ML. 44, 817).

razón y la confianza puestos en solo Dios. Lo cual equivale a decir que, junto con el corazón lleno de Dios, debe tenerlo vacío y desarraigado de todo lo que no es Dios. Hay que trascenderlo todo para llegar hasta El. En comparación del Sumo Bien, todo lo demás es como detritus y basura (Philip. 3, 8) «In comparatione resurrectionis illius, stercus est tota viva quam gerimus» [176].

Hermosa y profundamente expresó San Juan de la Cruz este carácter y exigencias de la esperanza:

«Para venir a gustarlo *todo,*
no quieras tener gusto en *nada.*
Para venir a poseerlo *todo,*
no quieras poseer algo en *nada.*
Para venir a serlo *todo,*
no quieras ser algo en *nada.*
Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo,
has de negarte del todo en todo» [177].

En otros términos:

«Olvido de lo criado,
memoria del Criador» [178].

Con arrimo y sin arrimo. Con arrimo en solo Dios, y sin arrimo en ninguna criatura.

«*Mi alma está desasida*
de toda cosa criada,
y sobre sí levantada
y en una sabrosa vida,
solo en su Dios arrimada.
Por eso ya se dirá

---

176. SAN AGUSTIN, *Sermón* 170 *de Scripturis,* n. 8. ML. 38, 931.
177. *Subida del Monte Carmelo,* lib. 1, cap. 13, nn. 11-12, ed. cit., p. 147.
178. *Poesías,* n. 14, ibid., p. 38.

la cosa que más estimo,
que mi alma se ve ya
sin arrimo y con arrimo» [179].

Fallan a veces en la vida —o, por lo menos, pueden fallar—, todos los apoyos y todas las ayudas de las criaturas —personas y cosas—. Sólo queda Dios, que no falla nunca. Quien pone su confianza en El, no queda nunca defraudado (Rom. 5, 5). Esperaré en El aunque me mate —decía Job—, y El me salvará (Job, 13, 15-16).

La pureza y perfección de la esperanza, que ella misma exige por imperativo de su propia naturaleza, no admite aleación con metales de inferior calidad, como son todos los arrimos pegajosos a las criaturas. Arranca de cuajo todo apego y toda afición a ellas, para lanzarse a cuerpo limpio y sin impedimenta de ninguna clase a la conquista de Dios beatificante. Es tanto más esperanza cuanto más teologal y divina. Esperanza *pura* y *entera*, como la llama San Juan de la Cruz, con frase vigorosa [180]. «Cuanto menos se posee de otras cosas, más capacidad hay y más habilidad para esperar lo que se espera, y consiguientemente más esperanza; y cuantas más cosas se poseen, menos capacidad y habilidad hay para esperar, y consiguientemente menos esperanza» [181].

El lleno de Dios exige el vacío de todo lo que no es El.

Estos son los caracteres fundamentales del acto específico de la esperanza, tanto respecto del fin último, que es su objeto principal, como respecto de los medios, que son su objeto secundario. Esencialmente mira y se orienta al fin último sobrenatural, como verdadero acto de intención teologal. Por eso pertenece formalmente al orden de intención sobrenatural. Y comporta un deseo y un anhelo absoluto y eficaz de la vida eterna. En su virtud, su objeto formal terminativo —la cosa esperada— está dentro de nuestro corazón y enquistado en él: *efficaciter in affectu.*

---

179. *Ibid.*, n. 11, p. 34.
180. *Subida del Monte Carmelo*, lib. 3, cap. 7, n. 1, p. 360.
181. *Ob. cit.*, lib. 3, cap. 15, n. 1, p. 381.

En donde está tu tesoro allí está tu corazón, y viceversa. (Mt. 6, 21). La misma palabra *in-tención* indica a la vez la eficacia intensiva y absoluta de ese anhelo. No es algo condicional ni veleidoso, sino tajante y absoluto.

Pero como la intención es del fin a conseguir de hecho por los medios conducentes, que por eso mismo pertenecen al orden de ejecución, dicha intención eficaz desciende a ellos y opera sobre los mismos con toda su fuerza y energía, poniéndolos en acción para conseguir efectivamente el fin intentado, o sea, para que esté en nuestra posesión *efficaciter in effectu*. La intención exige una ejecución proporcionada. Siendo, pues, la intención teologal de nuestro último fin sobrenatural la más absoluta, decidida y eficaz —*super omnia*—, su influencia y actuación sobre todos los medios, es decir, sobre todo el orden de ejecución, debe ser máxima y de una impetuosidad inconmensurable. Tiene a su disposición el poder infinito de Dios auxiliador de que se reviste por ser su motivo formal, y vuelca sobre el orden de ejecución toda esa inmensa ayuda omnipotente.

De esa manera se corresponden mutuamente la intención y la ejecución, la eficacia del afecto y la del efecto, la esperanza y la realidad. No falla nunca por parte de Dios. Y no fallaría tampoco por parte nuestra, si viviésemos de verdad según la exigencias de la esperanza teologal. Los santos, que viven normalmente la vida de la gracia y de las virtudes teologales, traducen en obras esas exigencias, dejándose informar y dominar por ellas, y por eso alcazan de hecho cuanto esperan [182]: mejor dicho, muchísimo más de lo que esperan y desean, como dice el Apóstol (Ephes. 3, 20).

El que una gran masa de cristianos esperantes no traduzca en su vida esos caracteres señalados en toda su pureza y magnitud, no es una prueba de que la esperanza

---

182. «Porque esperanza de Cielo, tanta alcanza cuanto espera» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesías*, n. 10, p. 33). «Porque cerca de Dios, cuanto más espera el alma más alcanza» (*Subida del Monte Carmelo*, lib. 3, cap. 7. n. 2, p. 361).

no los tenga, sino de que ellos la neutralizan con sus resistencias o indocilidades. Como el hecho de que una gran parte de escolares no salga eminente en una ciencia determinada, no prueba que el profesor haya faltado a sus deberes o que sus explicaciones no hayan sido de altura, sino que dichos estudiantes no fueron dóciles ni aplicados.

Respecto de los discípulos de Cristo, dóciles y laboriosos, valen plenamente estas bellas palabras de San Agustín: *donabit effectum si donavit affectum* [183]. Tota spes mea nonnisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes, et iube quod vis [184]. Dat quod iubet, cum adiuvat ut faciat cui iubet [185].

§ IV

ACTOS O EFECTOS SECUNDARIOS

Por último, al acto específico de la esperanza cristiana se siguen ciertos efectos o actos secundarios que, al resultar y ser causados en cierto modo por el primario y principal, se pueden simplemente llamar efectos. Algo así como el gozo, la paz y la misericordia son actos secundarios o más bien efectos resultantes de la caridad [186].

Y esos efectos o resultancias son de dos clases: unos por relación al objeto formal esperado; otros por relación al sujeto esperante. Porque el acto de esperar dice relación necesaria a uno y otro.

1.—*Por relación al objeto formal esperado: alegría y contento.*

Por su relación al objeto principal esperado, que es la vida eterna, se sigue necesariamente una gran alegría y

---

183. *Sermón 169 de Scripturis,* cap. 6, n. 8. ML. 38, 919.
184. *Confessiones,* lib. 10, cap. 29, n. 40. ML. 32, 796.
185. *De gratia et libero arbitrio,* cap. 15, n. 31. ML. 44, 899.
186. Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theol.* II-II, 28, prólogo; a. 4c y ad 3; q. 31, pról. «*Effectus* spei est *spiritualis laetitia*» (*In Psalm.* 30, 8, ed. cit., fol. 36rb).

contento. Pues, como dice el Apóstol, estamos ya salvos en esperanza por ser hijos de Dios, herederos de su gloria y coherederos de Cristo Redentor a quien estamos incorporados por el bautismo (Rom. 8, 16-17, 24; 6, 3-4; Tit. 3, 5). Esperanza viva de vida eterna (I Pet. 1, 3-5). Y esa esperanza cierta, apoyada en la promesa de Dios —que no falla ni miente— de ayudarnos con todo su poder para conseguirla, causa en el esperante un gozo inefable: *spe gaudentes* (Rom. 12, 12). Ante la perspectiva de ver a Dios y de gozarle eternamente, a que somos llamados y destinados, garantizada por su palabra jurada (Heb. 6, 16-18), el corazón del esperante se dilata y salta de gozo (I Pet. 1, 6).

Por lo cual repite el Apóstol: gozaos siempre en el Señor. Otra vez os digo: gozaos... El Señor está cerca (Philip. 4, 4-6). ¿Qué es toda la longura de la vida presente sino un momento en comparación de la eternidad? (II Cor. 4, 17). Y el mismo Jesucristo: alegraos y regocijaos, porque es muy grande vuestra recompensa en los cielos (Mt. 5, 12; Luc. 5, 24), en donde están escritos vuestros nombres (Luc. 10, 20).

Gozo, que se acrecienta por la presencia del Espíritu Santo en nuestras almas —*dulcis hospes animae, dulce refrigerium*—, enviado por el Padre y el Hijo como nuestro Consolador (Joan. 14, 17, 26), y como prenda y arra de la vida eterna (II Cor. 1, 22; 5, 5; Ephes. 1, 13). Precisamente la alegría es uno de los frutos del Espíritu Santo (Gal. 5, 22; Rom. 14, 17). Conforme a lo cual escribía San Pablo a los fieles de Roma; que el Dios de la esperanza os llene de toda alegría..., creciendo siempre en vuestra esperanza por la virtud del Espíritu Santo (Rom. 15, 13). Al darnos la esperanza, nos llenó de su consuelo (II Thess. 2, 16), del cual carecen los infieles y gentiles que no la recibieron (I Thess. 4, 13). Junto con una confianza firmísima de llegar a la meta, nos comunica un consuelo y una alegría proporcionada: ἰσχυρὰν παράκλησιν (Heb. 6, 18).

Por otra parte, la misma razón común de esperanza, que se encuentra de una manera perfectísima y eminentísima en la esperanza teologal, trae consigo la alegría en su ejercicio. Porque la esperanza es exploración, lucha, conquista. Va hacia adelante, hacia lo nuevo y todavía no

poseído. Y lo nuevo ilusiona y agrada, sobre todo cuando lo descubrimos y lo conquistamos nosotros. Lo ganado por nuestro propio esfuerzo nos gusta más que lo regalado o heredado. Corresponde a nuestro modo natural de ser, racional, discursivo, progresivo, en tensión hacia lo nuevo y desconocido. Por eso los soldados gozan luchando, los sabios investigando y los atletas en sus ejercicios de campeonatos. Gozo, que proviene en primer término de la esperanza del triunfo. El investigador goza en la esperanza de encontrar la verdad que persigue [187]. ¡Cuánto mayor será el gozo que causa esta gran lucha contra todos los enemigos del alma, bajo las órdenes y la bandera de Cristo y revestidos de sus armas poderosas; esta gran carrera hacia la vida eterna; y esta colosal empresa investigadora hasta llegar a ver al descubierto la Verdad por esencia tal como es en sí misma!

Por eso dice el Salmista: alégrense y regocíjense todos los que esperan en Yahvé (Psalm. 5, 12); esperé en El, y estoy lleno de gozo bajo la protección de su gran misericordia (Psalm. 30, 7-8); salté de alegría al oír que se me decía: vamos a la casa de Dios (Psalm. 121, 1).

Nadie mejor que San Agustín ha expuesto este consuelo y esta alegría de la esperanza cristiana. Es algo inseparable de ella [188]. Y lo necesitamos para poder soportar lo penoso del camino y la ausencia del amado [189]. La esperanza nos amamanta, nos nutre, nos robustece y nos consuela. En ella cantamos: ¡aleluya! [190].

Los santos, animados y fortalecidos por la esperanza del cielo, están siempre alegres y contentos en el Señor, a pesar de las oposiciones y contrariedades de los hombres

---

187. Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, I-II, 32, 8.

188. «Spes *non potest esse sine gaudio*» (*Enarratio in Psalm.* 145, n. 2. ML. 37, 1885).

189. «Ipsa spes peregrinationi necessaria est, *ipsa est quae consolatur in via.* Viator enim quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat quia pervenire sperat. Tolle illi spem perveniendi, continuo franguntur vires ambulandi» (*Sermón* 158 *de Scripturis*, n. 8. ML. 38, 866).

190. «Spes lactat nos, nutrit nos, confirmat nos et in ista laboriosa vita *consolatur nos.* In ipsa cantamus: Alleluia! *Ecce spes quantum gaudium habet*» (*Sermón* 255, n. 5. ML. 38, 1188).

que les salen al paso. La tristeza que les pueden causar es periférica y de mera apariencia, mientras que la alegría santa y espiritual que les proporciona la esperanza viva que tienen en solo Dios es profunda y realísima —dentro del corazón—: *quasi tristes, semper autem gaudentes* (II Cor. 6, 10). Los que carecen de ella, aunque gocen del mundo y de la vida, parecen alegres, pero en el fondo están tristes. En cambio, los santos parecen tristes, pero en el fondo están alegres. En esta vida presente aquellos son infelizmente felices; éstos, por el contrario, son felizmente infelices, porque eso mismo que padecen por Cristo contribuye al conseguimiento de la verdadera y eterna felicidad [191].

En los apuros de la vida se te ofrece una ayuda humana, y respiras y te alegras: se te ofrece la ayuda de Dios omnipotente para conseguir la vida eterna, ¿y vas a quedar triste, sin levantar cabeza y sin saltar de gozo? [192]. La promesa y el ofrecimiento de Dios son ciertos, seguros y poderosísimos. La certeza de nuestra esperanza funda-

---

191. «Saeculi enim homines infeliciter felices sunt. Martyres autem feliciter infelices erant. Erant enim ad tempus infelices, sed in aeternum felices, et in eo ipso quod erant ad tempus infelices, putabantur magis infelices quam erant. Quid enim dicit Apostolus? Quasi tristes, semper autem gaudentes (II Cor. 6, 10). Quare *semper*? Et hic et ibi. Prorsus et hic et ibi. *Hic enim unde gaudemus*? *De spe.* Ibi unde gaudebimus? De re. *Magnum gaudium habet spes*» (*Enarratio in Psalm.* 127, n. 5. ML. 37, 1679.

192. «Promittitur auxilium mortalis, et gaudes; promittitur immortalis et tristis es?» (*Enarratio in Psalm.* 145, n. 9. ML. 38, 1889) «Quis non exsultet, si subito nescio cui peregrinanti et ignoranti genus suum, patienti aliquam egestatem, et in aerumna et labore constituto diceretur: filius senatoris es, pater tuus amplo patrimonio gaudet in re vestra, revoco te ad patrem tuum, —quali gaudio exsultaret, si hoc non fallax promissor diceret?

Venit ergo non fallax Apostolus Christi, et ait: quid est quod de vobis desperatis, Quid est quod vos affligitis et moerore conteritis?; quid est quod concupiscentias vestras sequendo, in egestate istarum voluptatum conteri vultis? Habetis patrem, habetis patriam, habetis patrimonium. Quis est iste pater? Dilectissimi, filii Dei sumus (I Joan. 3, 2). Quare ergo nondum videmus Patrem nostrum? Quia nondum apparuit quid erimus. Iam sumus, sed in spe: nam quid erimus, nondum apparuit. Et quid erimus? Scimus, inquit (ibid), quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» (*Enarratio in Psalm.* 84, n. 9. ML. 37, 1074).

da en ellos tiene que causar una alegría desbordante [193]. Hasta las mismas penas y trabajos que padecemos por Cristo son deliciosos ante la perspectiva de la felicidad eterna que nos grangean y que esperamos (II Cor. 4, 17; 7, 4). Pues si es tan dulce la esperanza, ¿qué no será la realidad? [194].

El gozo que causa la visión facial de Dios es puro y perfecto, sin mezcla de ningún dolor ni de ningún temor (Apoc. 21, 4). En cambio, el que causa la esperanza, aunque de tan subidos quilates, tiene su mezcla de temor, por lo menos filial, de no corresponder a su gracia y de fallar por nuestra parte [195]. Además de la tristeza o dolor que causan la dilación de la bienaventuranza suspirada y las penalidades que naturalmente acompañan a la vida pre-

---

193. «Tristitia nostra habet *quasi*; gaudium nostrum non habet *quasi*, quia in spe *certa* est.

Quare tristitia nostra *quasi* habet? Quia sicut sommus transiet... Novit enim Caritas Vestra quia qui somnium indicat, addit quasi: *quasi* sedebam, *quasi* loquebar, *quasi* prandebam, *quasi* equitabam, *quasi* disputabam. *Totum, quasi*; quia cum evigilaverit, non inveniet quod videbat. *Quasi* thesaurum inveneram, dicit mendicus. Si *quasi* non esset, mendicus non esset; sed quia *quasi* erat, mendicus est.

Itaque modo, qui ad laetitias saeculares oculos aperiunt et cor claudunt, transit *quasi* eorum et venit *verum* ipsorum: *quasi* ipsorum felicitas est saeculi, *verum* ipsorum poena est.

Nostrum autem *quasi*, tristitia est; gaudium, *non est quasi*. Non enim ait Apostolus (II Cor. 6, 10): quasi gaudentes, semper autem tristes; aut: quasi tristes et quasi gaudentes; sed ait: quasi tristes, *semper autem gaudentes*» (*Enarratio in Psalm.* 48, sermón 2, n. 5. ML. 36, 559-560).

Lo mismo dice Santo Tomás: «spes, in quantum importat quamdam *certitudinem* realis praesentiae *boni delectantis*... ponitur *causa delectationis*» (I-II, 32, 3 ad 3).

194. «Ipsi labores *non sunt sine gaudio propter spem*... Sed interest inter spem et rem. Si spes tam dulcis, quanto res dulcior erit»! (*Enarratio in Psalm.* 127, n. 10. ML. 37, 1683-1684).

195. El gozo acompaña siempre a la posesión del bien perfecto, que es el último fin. Pero esa posesión puede ser de dos maneras: una perfecta, cuando lo tenemos de hecho y no solamente de deseo, como lo tienen los comprehensores; otra imperfecta, cuando no lo tenemos de hecho, sino de deseo, como sucede en los viadores. A la primera corresponde un gozo perfecto; a la segunda, un gozo imperfecto, aunque muy real y verdadero. Y éste es el gozo de la esperanza, por la que se tiene la bienaventuranza *in affectu* o *in intentione* (STO. TOMAS, I-II, 11, 4).

sente, según la palabra de la Escritura: esperanza que se dilata, aflige el corazón (Prov. 13, 12); ¡ay de mí, que se prolonga demasiado mi destierro! (Psalm. 119, 5).

La esperanza, pues, en cuanto que ya lleva consigo un anticipo de vida eterna *in causa*, es decir, en potencia real y efectiva que se nos comunica por la gracia de Dios, produce verdadera alegría; pero en cuanto que todavía no nos da su posesión plena y perfecta, origina tristeza —nostalgia, añoranza— [196]. «Facit autem spes hominem *gaudentem ratione certitudinis* —dice Santo Tomás—, sed tamen *affligit ratione dilationis* (Prov. 13, 12): spes quae differtur affligit animam» [197].

Ambas cosas a la vez: alegría de caminar derechos hacia Dios, arrimados a Cristo de cuyo cuerpo místico formamos parte, y nostalgia del mismo Dios todavía distante y no plenamente poseído. Y tanto más vehemente cuanto más pura y perfecta es la esperanza.

Así las sentía el Salmista cuando cantada: me alegré al oir que íbamos a la casa del Señor (Psalm. 121, 1); haz ostentación de tu misericordia sobre nosotros, y sálvanos (Psal. 84, 8). Porque arrimados a su misericordia, llegaremos a la meta. No por nuestras propias fuerzas, sino por la ayuda misericordiosa de su gracia. Agarrados a ella y no desprendiéndonos por nuestra propia culpa, llegaremos hasta la casa de Dios. ¡Qué alegría, qué consuelo y que seguridad, caminar prendidos y guiados de las manos del mismo Dios! El es la alegría de mi rostro, El es mi Dios (Psalm. 41, 12; 42, 5). Todo el consuelo que podemos esperar en la vida presente nos lo da esta esperanza y este recto caminar hacia la patria celestial [198].

---

196. Cf. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2 ad 3, n. 33; *Summa theol.*, I-II, 32, 3 ad 2.

197. *In Epist. ad Romanos* 12, 12; lect. 2, n. 990, p. 184 a. Cf II-II, 28, 2 ad 3. «Heu, vox est miseriae, vox est calamitatis et infelicitatis, sed tamen in spe, quia iam vel gemere didicit. Multi enim et miseri sunt et non gemunt; et peregrinantur et redire nolunt. Iste iam volens redire, cognoscit infelicitatem peregrinationis suae. Quia agnovit illam, redit, et *ascendere incipit*» (SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 119, 5, n. 7. ML. 37, 1602).

198. «*Totum solatium* quod habere possem, est *spes tendendi in Deum*» (SANTO TOMAS, *in Psalm.* 41, 5, ed. cit., fol. 55vb-56ra).

Corren las muchedumbres alegres y alborozadas a presenciar una corrida de toros, una carrera ciclista, un juego de fútbol, o bien a tomar parte en una romería. Total, para ver a hombres y bestias que se agitan. ¡Con cuánto mayor ardor y alborozo deberían correr todos a ver el espectáculo de los espectáculos, que es Dios tal como es en Sí mismo! [199]. «Ergo curramus, curramus, quia in domum Domini ibimus. Curramus et non fatigemur, quia illuc perveniemus ubi non lassabimur. *Curramus in domum Domini, iucundetur anima nostra»* [200].

Y a la vez sentía profundamente la nostalgia de Dios, con un deseo devorador de ver su cara. Como el ciervo anhela las fuentes de agua viva, así te anhela mi alma, ¡oh Dios mío! Mi alma está sedienta de Dios vivo. ¿Cuándo llegaré a ver tu cara? Mis lágrimas y gemidos me acompañan día y noche pensando y preguntando: ¿en dónde estás, Dios mío? (Psalm. 41, 2-4). No deseo más que una cosa: estar siempre contigo en tu morada (Psalm. 26, 4).

Me muero de sed por verte. Y esta sed, en vez de apagarse mientras corro, se excita y se siente más. Los momentos que tardo en llegar a Ti y saciarme de Tu presencia, se me hacen eternos [201].

Corre, pues, apresuradamente hacia esta fuente de a-

«Felix est cui ostendit Deus misericordiam suam. Ipse est qui superbire non potest, cui Deus ostendit misericordiam suam. Ostendendo enim illi misericordiam suam, persuadet illi quia quidquid boni habet ipse homo non habet nisi ab Illo qui omne bonum nostrum est. Et cum viderit homo quidquid boni habet non se habere a se, sed a Deo suo, videt quia totum quod in illo laudatur de misericordia Dei est, non de meritis ipsius; et videndo ista non superbit, non superbiendo non extollitur, non se extollendo non cadit, non cadendo stat, stando inhaeret, inhaerendo manet, manendo *perfruitur et laetatur in Domino Deo suo»* (SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalmum* 84, n. 9. ML. 37, 1073).

199. SAN AGUSTIN, *Sermones post maurinos reperti* (Wilmart, 11, n. 7), ed. G. Morin, pp. 700-701; *Enarratio in Psalm.* 121, n. 2. ML. 37, 1619.

200. SAN AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 121, n. 2. ML. 37, 1620.

201. «Hoc est quod sitio: venire et apparere. Sitio in peregrinatione, sitio in cursu: satiabor in adventu. Sed quando veniam? Et *quod citius est Deo, tardum est desiderio.* Quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei?» (S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 41, n. 5. ML. 36, 466).

guas vivas. Cuanto más velozmente corras, tanto menos tardarás en llegar a saciar esa sed que te devora [202].

Las sentía también el Apóstol, que rebosaba de contento en todos sus trabajos (II Cor. 7, 4; Rom. 5, 3), porque estaba cierto de su gran valor para el conseguimiento de la vida eterna que esperaba (Rom. 5, 3-5; II Cor. 4, 17). Pero al mismo tiempo deseaba morir, para estar con Cristo (Philip, 1, 23), suspirando por dejar la tienda del cuerpo mortal para revestirse de la inmortalidad de Cristo glorioso. El mismo Espíritu Santo que Dios le comunicaba como arra y prenda de la vida eterna, provocaba en él una santa impaciencia, acompañada de gemidos profundos e inenarrables, de llegar cuanto antes a la patria (Rom. 8, 23; II Cor, 5, 1-8).

Y las sienten todos los santos. San Agustín exclamaba: no deseo más que una cosa, ver y poseer a Dios. Todas las riquezas que no son mi Dios, me son verdadera pobreza. Dios mío, dime tus misericordias, dime que Tú eres mi salvación; pero dímelo para que lo oiga y lo comprenda y lo sienta. Responderé a tu voz y correré tras ella hasta que te encuentre. No me escondas tu cara, porque muero de no morir para verla. «Noli abscondere a me faciem tuam. *Moriar ne moriar, ut eam videam»* [203].

Es el *muero porque no muero* de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. De la Santa son estas exclamaciones: «¡Oh, deleite mio, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré vuestra presencia? ¿Qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos? ¡Oh vida larga! ¡Oh vida penosa! ¡Oh vida que no se vive! ¡Oh qué sola soledad! ¡Qué sin remedio! Pues, ¿cuándo, Señor, cuándo? ¿Hasta cuándo?

---

202. «Curre ad fontes, desidera aquarum fontes. Apud Deum est fons vitae et insiccabilis fons: in illius luce lumen inobscurabile. Lumen hoc desidera, quemdam fontem, quoddam lumen quale non norunt oculi tui; cui lumini videndo oculus interior praeparatur, cui fonti hauriendo sitis interior inardescit. Curre ad fontem, desidera fontem: sed noli utcumque, noli ut qualecumque animal currere; ut cervus curre. Quid est, ut cervus? *Non sit tarditas in currendo, impigre curre, impigre desidera fontem»* (ibid., n. 2, col. 465).

203. *Confessiones,* lib. 1, cap. 5, n. 5. ML. 32, 663.

¿Qué haré, Bien mío, qué haré? ¿Por ventura desearé no desearos? ¡Oh mi Dios y mi Criador!, que llagáis y no ponéis la medicina, herís y no se ve la llaga, matáis dejando con más vida» [204].

Gemido desgarrador de la esperanza pura, puesta al rojo vivo.

«¡Ay, qué larga es esta vida,
qué duros estos destierros,
esta cárcel, estos hierros
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa dolor tanto fiero,
que muero porque no muero.
¡Ay, qué vida tan amarga
Do no se goza el Señor!
Porque si es dulce el amor,
no lo es la esperanza larga:
quítame Dios esta carga
más pesada que el acero,
que muero porque no muero.
Sólo con la confianza
vivo de que he de morir,
porque muriendo el vivir
me asegura mi esperanza;
muerte do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
que muero porque no muero» [205].

Por eso se alegraba al oir el reloj dar la hora, «porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios» [206]. Una hora menos de destierro y un paso más cerca de Dios.

Todo ello dilata el corazón y estimula a la acción. La alegría que causa la esperanza ensancha el corazón, mucho más que todos los gustos de las cosas de aquí abajo, porque es un gozo de Dios y un anticipo de la bienaventuranza eterna.

Y la misma nostalgia de Dios la produce también, por-

---

204. *Exclamaciones del alma a Dios,* VI, n. 1, ed. cit., p. 773.
205. *Poesías,* I, ed. cit., pp. 1065-1066.
206. *Vida,* cap. 40, n. 20, p. 349.

que aumenta el deseo de poseerlo y abre los senos de nuestro corazón para recibir el lleno de la divinidad beatificante. «Yo soy el Señor tu Dios; abre tu boca, y yo te la llenaré» (Psalm. 80, 11).

De donde resulta a su vez un mayor esmero y una mayor laboriosidad. Lo que se hace con gusto y alegría, se hace mejor. La nostalgia de la vida eterna se traduce a su vez en prisa por llegar a ella cuanto antes, apretando el paso de nuestros deseos y de nuestras buenas obras hechas en caridad.

2.—*Por relación al sujeto esperante: paciencia y longanimidad.*

Otro de los efectos de la esperanza es por relación al sujeto esperante, y es el aguante, la paciencia, la longanimidad. Las dificultades que nos salen al paso son muchas y muy recias. No descansan los enemigos de nuestra alma con sus embustes, asechanzas e impugnaciones descaradas. Estamos rodeadas de peligros por todas partes. La vida es dura. Sobre todo para los verdaderos discípulos de Cristo, que quieren seguir fielmente sus huellas y cumplir sus mandamientos.

Lo había anunciado repetidas veces el mismo Cristo. Os envío como a ovejas en medio de los lobos (Mt. 10, 16). El mundo os odiará (Mt. 10, 22; 24, 9; Joan. 15, 18) y padeceréis en él grandes aprietos (Joan,16, 23). Me odió antes a Mí (Joan, 15, 18). Si me persiguieron a Mí, os perseguirán también a vosotros (Joan. 15, 20).

Por otra parte, el seguimiento de Cristo exige grandes sacrificios y renunciamientos. Negarse a sí mismo, despegar el corazón de todo lo criado, hasta de los más íntimos de nuestra familia, tomar la cruz todos los días —durante toda la vida— e ir en pos de Cristo crucificado (Mt. 16, 24; Luc. 9, 27; Mt. 10, 35-37; Luc. 14, 26).

No seremos glorificados con Cristo, si no padecemos con El (Rom. 8, 17). No entraremos en el reino de Dios sino a través de muchas y grandes tribulaciones (Act. 14, 21). Todo el que quiera vivir cristiana y piadosamente, sufrirá persecución (II Tim. 3, 12).

Así el Apóstol, que no quería saber más que a Cristo y a éste crucificado (I Cor., 2, 2), llevaba siempre consigo los padecimientos de su divino modelo como oveja destinada al matadero (Rom. 8, 36), padeciendo hambre, sed, desnudez, desprecios, atropellos y vejaciones de todas clases (II Cor. 4, 11-13; 11, 23-33).

La historia de la Iglesia y de las almas santas es una confirmación palmaria de esas predicciones y exigencias. Aún a las almas retiradas del bullicio del mundo alcanzan las penas y las tribulaciones, muchísimo mayores con frecuencia, como son las noches del sentido y del espíritu por las que quedan limpias y purificadas de toda la escoria de las criaturas.

A todos, creyentes o no, nos han alcanzado en nuestros días los padecimientos quizá más grandes de la historia. Me refiero a las dos guerras mundiales de la primera mitad de este siglo. Penalidades desde luego las más amplias y universales, y en muchos casos las más crueles y profundas. Nunca se había visto cosa semejante. De ahí ese sentido de angustia y ese recurso a la esperanza en la humanidad de hoy.

No es nuevo el problema, aunque quizá no se lo haya sentido nunca tan universal y vivamente. Pero en vano se le buscará una solución adecuada y radical fuera de la esperanza cristiana. Quienes no admiten la otra vida y no confían más que en sus propias fuerzas —en la técnica, en la política, en la economía, en la industria—, podrán aliviar algo de las miserias o penalidades corporales y por algún tiempo, pero no todas ni para siempre. Porque los sufrimientos físicos o corporales no son los únicos ni siquiera los principales que padece el hombre. Son muchísimo mayores los morales del alma.

Por eso decía el Apóstol: si no existe más que la vida presente —es decir, si no se da la resurrección de los muertos—, es inútil poner la esperanza en el más allá. Lo mejor sería gozar lo más posible de la vida: comamos y bebamos, que mañana moriremos (I Cor. 15, 32). Y los que ponemos nuestra esperanza en Cristo, que en realidad no habría resucitado, seríamos los más desgraciados de los mortales (I Cor. 15, 19).

La esperanza meramente humana, enclaustrada en la sola vida presente, no es capaz de dar sentido profundo a los sufrimientos humanos ni de apaciguar el alma, dándole aguante a toda prueba. ¿Para qué sufrir? ¿Para qué penar? Si en esta vida no hay un placer o bienestar que compense esos dolores —como ocurre, verbi gracia, en los dolores de una operación quirúrgica para recuperar la salud—, no merece la pena soportarlos. Durante las espantosas penalidades de la última guerra mundial, se ha comprobado el elevado porcentaje de suicidios en los medios no creyentes, a la vez que su escaso número en los creyentes. Entre los mismos rojos españoles, educados en la fe, que acaso conservaban todavía, fueron muy raros los casos de suicidio, aún en las coyunturas más apuradas.

En cambio, la esperanza cristiana da pleno sentido y pleno valor al sufrimiento. Sabemos por la fe que todas las penalidades de esta vida hasta la muerte inclusive, que es la mayor de ellas, son efectos y resultados del pecado. Desde luego del pecado original de nuestros primeros padres, y consiguientemente de los pecados personales cometidos por sus descendientes (Rom. 5, 12; 6, 23; I Cor. 15, 56). Porque Dios creó inmortal al primer hombre (Sap. 2, 3). Todos los sufrimientos, pues, de la humanidad entera tienen su raíz primera en la culpa del hombre, no en Dios.

Verdad es que, una vez cometida esa ofensa por el hombre, la justica divina exigía la aplicación de la pena con que le había amenazado si pecaba (Gen. 2, 16-17). Pero dicha pena fue en realidad medicinal, no vindicativa. A la vez que se la aplicaba, arrojándolo del paraíso y anunciándole toda clase de trabajos, abrió su corazón a la esperanza teologal, prometiéndole y anunciándole un Redentor (Gen. 3, 15).

Castigo verdaderamente paternal, por el que Dios buscaba la enmienda del hijo díscolo y pecador, para hacerlo de nuevo heredero de su gloria eterna. No están fuera de la providencia divina las penalidades humanas, sino que están ordenadas por su amor a nuestro mayor bien. Son manifestaciones de su amor y de su misericordia para con nosotros.

Dios emplea esta pedagogía tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, porque en realidad somos todavía niños durante toda esta vida si se la compara con la venidera. Dichoso, pues, el que es corregido por Dios y no desprecia la corrección (Job, 5, 17). Bienaventurado aquel a quien Dios reprende, instruyéndole en su Ley (Psalm. 93, 12). Hijo mío, no desprecies las lecciones de tu Dios, ni lleves a mal que te reprenda. Porque Dios corrige al que ama, y castiga al hijo más querido (Prov. 3, 11-12).

Palabras que recoge y hace suyas el Apóstol (Heb. 12, 5-6), añadiendo por su parte: soportad la corrección. Dios se porta con nosotros como con verdaderos hijos. Porque, ¿qué hijo hay a quien su padre no corrija? Y si no lo corrige, es porque no lo tiene por tal, sino por bastardo e ilegítimo. Pues, si los buenos padres reprenden y castigan a sus hijos para que se hagan hombres perfectos, ¿porqué no lo ha de hacer también Dios con nosotros, que es el más padre de todos los padres, para que nos hagamos perfectos en santidad y dignos de su herencia eterna? (Heb. 12, 7-11).

Tal es el verdadero sentido y el valor de las penalidades de esta vida: auténticas pruebas del amor de Dios, y pedagogía teologal para introducirnos en las profundidades de la vida eterna. Yo reprendo y castigo a los que amo (Apoc. 3, 19). Lejos de ser un mal, son un verdadero beneficio de Dios. El único mal es el pecado y el rebelarse airado contra el Padre bondadoso que nos lo hace.

Valen también para asemejarnos a Cristo crucificado, que va delante de nosotros y que ya llegó a la meta. Alegraos —dice San Pedro— en la medida en que participáis en los padecimientos de Cristo, para que en la revelación de su gloria exultéis de gozo (I Pet. 4, 13). El haber padecido con El y por El, es una prenda segura de que seremos también con El glorificados (Rom. 8, 17). En esta carrera hacia la vida eterna, tenemos por expectadores a todos los ángeles y a todos los santos del cielo, particularmente a los mártires que lo soportaron todo valientemente, hasta dar su vida por Cristo. Y sobre todo tenemos al mismo Cristo, nuestra cabeza, que ya llegó a la meta, sentado a la diestra de Dios Padre, desde donde nos contempla con

palmas y coronas en la mano para depositarlas en nuestras manos y sobre nuestras cabezas al momento de nuestra llegada (II Tim. 4, 8; Apoc. 2, 10). No lo perdamos nunca de vista, sino tengamos siempre puestos nuestros ojos en El, clavado en la cruz, soportando paciente y alegremente todos los dolores imaginables por nuestra salvación (Heb. 12, 1-3). Ello nos ayudará poderosamente a no desfallecer, sino a soportar con paciencia todos los padecimientos y todas las ofensas, aún las más injustas, a imitación de Cristo, que en toda su vida, pero sobre todo en su pasión y muerte, nos dio y nos dejó ejemplo vivo que imitar. Que para eso hemos sido llamados y somos cristianos, para ser semejantes a Cristo (I Pet. 2, 19-22; Rom. 8, 29).

Es lo que sentía y practicaba San Ignacio de Antioquía. Vivo con ansias de morir. Siento dentro de mí una voz poderosa que me está diciendo: ven al Padre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios. Ahora empiezo a ser discípulo de Cristo. Fuego y cruz, y manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de mis miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí, con tal de que yo alcance a Jesucristo. Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo. Y si se muestran remisas, yo mismo las azuzaré y las forzaré para que me devoren rápidamente [207].

El aguante, la paciencia, el tesón para soportar hasta el final todas las pruebas, por atroces y dolorosas que sean, es como un verdadero arsenal de las armas de Cristo: ἡ ὑπομονή ὡς πανοπλία [208].

Y por eso mismo, porque padecemos con Cristo y en Cristo y El en nosotros y con nosotros, nuestros sufrimien-

207. *Carta a los romanos*, IV-VII, traducción de RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, pp. 477-479. Madrid, BAC. 1950.

208. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a San Policarpo*, VI, 2, ibid., pp. 500, 14.

tos colaboran con el mismo Cristo a la redención del mundo. Me alegro —dice el Apóstol— de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia (Colos. 1, 24). El fruto de la redención consumada en el Calvario, se va aplicando a los hombres y haciendo efectivo hasta el fin del mundo, colaborando en ellos todos los miembros vivos del cuerpo místico de Cristo con sus diversas formas de ministerio o de apostolado: por la palabra hablada y escrita, por la oración, y por los dolores y padecimientos de todas clases. Sirven, pues, nuestras penas para la edificación y crecimiento del cuerpo místico de Cristo, o sea, para la salvación de nuestros hermanos (Ephes. 4, 11-13). Esperanza comunitaria, por la que esperamos la vida eterna para los demás y colaboramos a ella con nuestros padecimientos soportados pacientemente en unión con los de Cristo.

Por último, todas las penas de la vida presente, aguantadas con espíritu cristiano y sobrenatural, son un rico filón de dicha eterna para el mismo que las padece. Tengo por cierto —dice San Pablo— que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros (Rom. 8, 18).

¿Qué es la vida presente? Una nubecilla matinal que se disipa al instante (Jac. 4, 15), una gotita de agua en el mar, un granito de arena en el desierto. Apenas significa nada. No tiene comparación con la eternidad (Eccli. 18, 8). No tiene consistencia. Pasa como una sombra fugaz (Psalm. 143, 4).

¿Y sus penalidades? No pueden ser mayores ni de más entidad que ella. Quien no vive no pena. Ligeras, por consiguiente, y pasajeras, como nubecilla que lleva el viento. Tanto más cuanto que no todo es penar en la vida. Hay momentos o etapas de ella en que no se sufre. Por ejemplo, cuando se duerme o cuando se pierde el sentido. Ni tampoco suele afectar a la vez a todas las partes sensibles del hombre. Si algún caso se ha dado, ha sido únicamente en la pasión de Cristo, no en los demás hombres. Y cuando afecta a éstos, su duración suele estar en razón inversa de su acerbidad.

Esto prueba que, con ser grandes los dolores que padece o puede padecer la humanidad, no se deben exagerar. Les acompañan de ordinario muchísimas mitigaciones de un género o de otro.

Pero todas esas penas, llevadas y soportadas como se debe, nos valen y nos granjean los gozos eternos de la bienaventuranza. No hay proporción entre éstos y aquéllas. Un soplo de vida por un lado, y una eternidad por otro. Un dolor pasajero por un cabo, y un gozo interminable por otro. Una aflicción de criaturas por una parte, y una consolación de todo un Dios por otra. Con razón, pues, dice el Apóstol: esta momentánea y ligera tribulación nos vale un peso eterno de gloria incalculable (II Cor. 4, 17).

Aunque dichas penas fueran lo más puras y acerbas, todavía les superarían infinitamente en pureza e intensidad los gozos de la vida eterna. Pero el mismo Dios que nos prueba con ellas, nos da juntamente, aún en esta vida, grandes consolaciones. Somos atribulados, mas no abatidos; perplejos a veces, pero no desconcertados; perseguidos, mas no abandonados; abatidos, pero no anonadados (II Cor. 4, 8-10). Por eso dice el mismo Apótol: bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos consolar nosotros a todos los atribulados con el consuelo con que nosotros mismos somos consolados. Porque así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación. Pues si somos tribulados, es para vuestro consuelo, que se muestra eficaz en la tolerancia de los mismos trabajos que nosotros padecemos; y es firme nuestra esperanza en vosotros, sabiendo que así como participásteis en nuestros padecimientos, así también participáis en los consuelos (II Cor. 1, 3-7). Tengo en vosotros grande motivo de gloria: estoy lleno de consuelo, y reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones (II Cor, 7, 4).

Con esto nos hace los padecimientos, no solamente soportables y llevaderos, sino también agradables y placenteros. No permite que sean superiores a nuestras fuerzas,

sino que nos aumenta éstas a medida que arrecian aquéllos, resultando siempre provechosos para nuestras almas (I Cor. 10, 13). O, como dice Santa Teresa parodiando esas palabras de la Escritura, «no da Dios más de lo que se puede sufrir, y da Su Majestad primero la paciencia» [209]. Por consiguiente,

«Nada te turbe,
nada de espante,
todo se pasa,
Dios no se muda,
la paciencia
todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
nada le falta:
sólo Dios basta» [210].

No solamente no se oponen esas pruebas y dificultades al conseguimiento de la vida eterna, sino que por el contrario son las que más ayudan, porque templan el alma y la purifican de sus escorias y hacen sus actos más meritorios, según aquellas palabras del Apóstol: nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. Esperanza que no quedará fallida, porque el amor de Dios se ha derramado ya en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado (Rom. 5, 3-5).

El aguante, la paciencia, la perseverancia en el bien obrar contra viento y marea, conducen el alma hasta la cima de la perfección cristiana: *patientia opus perfectum habet* (Jac. 1, 4).

En realidad, todas esas tribulaciones, más bien que pruebas de nuestra resistencia y de nuestro temple, deberían llamarse pruebas o demostraciones del amor paternal de Dios para con nosotros. Así las estimaba San Juan de la

---

209. *Moradas sextas,* cap. 1, n. 6, p. 614.
210. *Poesías,* IV, p. 1067.

Cruz que sabía perfectamente todo su valor, cuando cantaba:

«¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanca! ¡Oh toque delicado
que a eterna vida sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado» [211]

Porque no hay tribulación, ni tentación, ni penitencia, ni otro cualquier trabajo, a quien no corresponda ciento tanto de consuelo y de deleite aún en esta vida [212].

Pues si tales anticipos nos da ya desde ahora, ¿qué serán el consuelo y el regalo que nos tiene preparados en la eternidad? Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa en los cielos será muy grande (Mt. 5, 5, 10-11). Dichoso el que soporta la tentación, porque, así probado, recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman (Jac. 1, 12). Por eso los Apóstoles, después de haber sido condenados y azotados por orden del Sanhedrín, salieron alegres y contentos por haber sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Cristo (Act. 5, 41).

Aguantad, pues, a pié firme hasta la muerte, y yo os daré la corona de la vida (Apoc, 2, 10). Al que venciere, lo sentaré conmigo en mi trono, como Yo vencí y estoy sentado con mi Padre en su trono (Apoc. 3, 21). Entonces enjugaré las lagrimas de vuestros ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajos, porque todo ello pasó ya (Apoc. 21, 4).

El es nuestra paciencia y nuestro consuelo (Psalm. 70, 5; 93, 19; Rom. 15, 5; I Cor. 1, 3; II Thess. 2, 15). Ambas

---

211. *Llama de amor viva,* estrofa segunda, p. 1008.
212. *Ibid., Declaración,* n. 23, p. 1023.

cosas a la vez. La esperanza de la gloria prometida y de la ayuda sobreabundante para conseguirla, provoca en el esperante y exige de él una paciencia alegre y una alegría paciente. Lo reclaman la disciplina y la educación cristiana por la que nos entrenamos y ejercitamos en la lucha; la imitación de Cristo Redentor, clavado y muerto en la cruz por nosotros; nuestra propia salvación —por la paciencia salvaréis vuestras almas (Luc. 21, 19)—; y la salvación de los demás miembros del cuerpo místico —de nuestros prójimos, hermanos en Cristo—.

Las tribulaciones de la vida presente están preparadas y servidas con almíbar divino. Su duración es infinitesimal, comparada con la eternidad de los goces que nos merecen y granjean. Y el logro de éstos no se hará tardar. Desde luego, si se trata de la esperanza individual, no puede durar la espera más que la vida de un hombre, que es brevísima, porque ante la eternidad mil años son como un día ya pasado (Psalm. 89, 4).

Y si de la colectiva y escatológica, tampoco es para descorazonarse. Primero, porque nuestro problema personal y más urgente ya lo tenemos resuelto, sin necesidad de aguardar hasta el fin del mundo, según enseña la fe [213]. Segundo, porque el mismo día de la parusía, que solo Dios sabe cuándo será (Mt. 24, 36; Act. 1, 7; I Thess. 5, 1-2), no es como para desconcertar a nadie, después de lo ya determinado en el juicio particular de cada uno. Y el complemento de gloria accidental que se añadirá a los elegidos a raíz de la resurrección de sus cuerpos respectivos, no es para causarles mayor preocupación. Con ser muy grande en comparación de los bienes corporales de esta vida, es poca cosa en comparación de la gloria esencial del alma que ya poseen. Y además, se seguirá necesariamente al contacto del cuerpo resucitado con el alma gloriosa, sin necesidad de nuestros esfuerzos.

No le vamos a pedir cuentas a Dios. El sabe cuándo será ese día. Y nosotros tampoco tenemos que aguardar en esta vida hasta entonces, porque se acabará antes.

---

213. Benedicto XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus», Denz. n. 530; Conc. de Florencia, Denz. n. 693.

Y los que ya la traspasaron, si están en el cielo, no conservan la esperanza teologal; y el simple deseo o expectación que les queda respecto de la resurrección y glorificación de sus cuerpos, no es capaz de causarles tristeza ni preocupación alguna.

Si están en el infierno, tampoco la tienen; y respecto de la resurrección de sus propios cuerpos, más bien la temen que la desean, porque traerá consigo un complemento de pena accidental. Cuanto más tarde, mejor.

Y si están en el purgatorio, su liberación no tiene que aguardar necesariamente hasta el día del juicio universal, sino que va acaeciendo según se salda la deuda que tenían, merced a sus padecimientos y a los sufragios de los fieles residentes todavía en este mundo.

San Agustín resolvía prácticamente el problema diciendo: «¿cuándo será? Cuando quiera que sea, espera en Dios a Dios, sostente y aguanta en Dios, y trabaja virilmente con todo el ímpetu de tu corazón... Que nadie se amilane ni desespere. Dios nos dará a su tiempo lo que nos tiene prometido» [214].

Y más radicalmente Santa Teresa, cortando por lo sano e instalándose de un salto en la caridad: «sea así, mi Dios, pues Vos lo queréis. Que *yo no quiero sino quereros*» [215].

Aguante a toda prueba hasta la muerte, y santa alegría. Crecerse ante las dificultades. Dios está con nosotros y por nosotros. Nada ni nadie podrá contra nosotros. *Si Deus pro nobis, quis contra nos*? (Rom. 8, 31). Nos lo ha prometido el mismo Verbo encarnado, que no miente, porque es camino, verdad y vida: quiero que en donde estoy Yo, estéis vosotros también (Joan. 17, 24). Palabras, que sugieren a San Agustín este bello comentario: *«in magnam spem Dominus Jesus suos erigit, qua maior omnino esse non possit.* Audite, et estote in spe *gaudentes,* propter quod vita ista non amanda sed *toleranda* sit, ut esse possitis in eius tribulatione *patientes»* [216].

---

214. *Sermón* 170 *de Scripturis,* n. 9. ML. 38, 931-932.

215. *Exclamaciones del alma a Dios,* VI, n. 1, p. 773.

216. *In Joan.* 17, 24, *tract.* 111, n. 1. ML. 35, 1925. «Sicut ergo spe salvi, ita spe beati facti sumus; et sicut salutem, ita beatitudinem,

La esperanza cristiana, revestida de la omnipotencia de Dios en la que se apoya como en su motivo formal, es una fuente inagotable de energías sobrenaturales para acometer y llevar a cabo la gran empresa de conquistar el reino de los cielos, y para resistir invenciblemente los embates de todos los enemigos, aguantando y soportando a pie firme todas las dificultades y penalidades de la vida presente. Todo lo lleva por delante con alegre corazón y santa osadía, apresurando el paso: *exspectantes et properantes* (II Pet. 3, 12).

«Sancti enim —como dice muy bien San Alberto Magno— *intendentes ad divina promissa,* veniunt ad mortem *cum gaudio* sicut ad coronam certaminis accipiendam. Sciunt enim indubitanter quid eis futurum sit in alia vita, quam habebunt post resurrectionem» [217].

En realidad no se pierde la vida, sino que se la cambia por otra incomparablemente mejor —*vita mutatur, non tollitur* [218]—. Morir por Cristo y en Cristo es una verdadera ganancia (Philip. 1, 21). Es triunfar, en el sentido más pleno y perfecto de la palabra.

---

non iam tenemus praesentem ,sed exspectamus futuram. Et hoc *per patientiam,* quia in malis sumus, quae patienter tolerare debemus donec ad illa veniamus bona ubi omnia erunt quibus ineffabiliter delectemur, nihil erit autem quae iam tolerare debeamus. Talis salus, quae in futuro erit saeculo, ipsa erit etiam finalis beatitudo» (*De Civitate Dei,* lib. 19, cap. 4, n. 5. ML. 41, 631).

217. *In librum Dionysii De ecclesiastica hierarchia,* cap. 7, n. 1. Opera, ed. A. Borgnet, t. 14, p. 760b.

218. Misal Romano, prefacio de la Misa de difuntos.

CAPITULO QUINTO

El hábito de la esperanza

Es lo último que nos queda por examinar para conocer la esencia íntima de la esperanza y formularla en una definición. Porque en todo este trabajo hemos dado por supuesto que la esperanza cristiana es un hábito —una virtud—, y sólo nos hemos ocupado de buscar su naturaleza.

§ I

SU GENERO PROXIMO

Suposición, no gratúita, sino plenamente fundada. La fe, la esperanza y la caridad forman una trilogía compacta, en la que principalmente consiste la vida cristiana (I Cor. 13, 13; I Thess. 1, 3; 5, 8). Dones de Dios (Gal. 5, 5) que duran y permanecen (I Cor. 13, 13) de suyo a lo largo de toda la vida como armadura del cristiano y como principios de su buen obrar (I Thess. 5, 8; Heb. 10, 38; I Joan. 3, 3, 16-18; 4, 7-10). Son, pues, hábitos sobrenaturales operativos, o a manera de hábitos, especie de segunda naturaleza —nueva creación— por la que nos regeneramos en Cristo, nos revestimos de El y nos renovamos (Gal. 6, 15; Tit. 3, 5; Rom. 13, 14; Gal. 3, 27) con una nueva vida (II Cor. 15, 17; Colos, 3, 10).

El Magisterio de la Iglesia lo ha entendido así. Las infunde Dios junto con la gracia santificante, la cual no es

una mera denominación extrínseca, sino algo real e *inherente* en los que la reciben, por lo cual no solamente se llaman sino que *son* verdaderamente justos [1].

Ipsis *inhaeret,* dice el Concilo de Trento. Está no sólo adherida, sino *incrustada* en ellos. No pegada en la superficie o en la periferia, sino enraizada en lo más íntimo y profundo, penetrando hasta su médula y ensamblándose con ellos. Que eso significa literalmente la palabra *in-haeret* [2]. No es algo movedizo y pasajero, sino fijo, duradero y *permanente.* Así interpretó dos años más tarde el Concilio de Moguncia (1549), aprobado por la Santa Sede, esas palabras de Trento: «cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, et per Spiritum Sanctum cum fide simul caritatem in corde diffusam ac spem accipit, hisque donis *in ipso permanentibus* non iam solum reputatur, sed *vere exsistit iustus»* [3].

Y el Catecismo compuesto por orden de aquel Concilio ecuménico, aprobado y promulgado por San Pío V, refiriéndose expresamente a lo mismo, da esta otra fórmula equivalente: divina *qualitas, in anima inhaerens* [4].

Lo mismo consta claramente por las Actas del Concilio, en donde se refieren las discusiones de los Padres y teólogos y las diversas redacciones del Decreto. En la primera redacción se decía que la gracia santificante —e igualmente la fe, la esperanza y la caridad— era un hábito inherente al hombre justificado [5]. Pero, a petición del obispo de Lancia, fue sustituida la palabra *habitus* por la frase, nobis *inhaeret*; no porque el pensamiento del Concilio no estuviera bien expresado por aquélla, sino para no dar pre-

---

1. Conc. de Trento, Denz., nn. 800, 821.

2. Hablando del vicio de la avaricia, que tan adentro llevan los avaros, dice Cicerón que les penetra hasta las venas y se les incrusta en las entrañas: «permanat in venas et *inhaeret in visceribus* illud malum». (*Tusculan.*, lib. 4, cap. 11, ed. cit., t. 11, p. 425).

3. Concilium Moguntinum, cap. 7. MANSI, *Amplissima Conciliorum collectio,* t. 32, col. 1406.

4. *Catechismus Romanus,* II. P., De Sacramento baptismi, n. 50. edi. cit., p. 214.

5. «Iustitia, qua iusti sumus, *habitus* est divinae gratiae, quae *in nobis est»* (*Acta Conc. Tridentini,* t. V, ed. ST. EHSES, n. 160, pp. 386, 30-31. Friburgo de Brisgovia, 1911).

texto al desprecio e irrisión de los protestantes, dado su sabor escolástico que tanto aborrecían [6].

Otro Padre —el Arzobispo de Palermo— propuso una fórmula de conciliación, en la que se recogían e integraban las dos anteriores, a saber: nobis *habitualiter inhaerentis* [7]. Fórmula a todas luces pleonástica y redundante. Por lo cual Seripando, que había introducido el ipsis *inhaeret* de las siguientes redacciones, le contestó que no había lugar a la enmienda, por ser innecesaria, «cum verbo *inhaereat* intelligatur *habitus*» [8].

El sentido, pues, de la primera redacción y de las posteriores hasta la definitiva y aprobada era el mismo: una cualidad permanente recibida y enraizada en las almas de los hombres justificados, que es precisamente lo que se entiende por *hábito*. Mera sustitución de un término técnico de acuñamiento aristotélico por otro vulgar y corriente de la misma fuerza y precisión. Por eso la conservó el Concilio contra las sugerencias de Diego Laínez de sustituirlo por *cohaerentis* [9], y de Benito dei Nobili, Obispo de Accia, de cambiarlo por *adhaerentis* [10].

De ahí resulta que, si no de una manera explícita y formal, por lo menos equivalentemente es una doctrina de fe que la gracia santificante y la fe, esperanza y caridad son *hábitos* infusos y sobrenaturales.

Pero el Magisterio da todavía un paso más. Sea lo que fuere de si la gracia santificante o habitual es realmente idéntica o distinta de la caridad —creemos que son esencialmente diferentes—, lo cierto es que ésta, e igualmente la fe y la esperanza, son principios inmediatos de acciones sobrenaturales y meritorias, amando, creyendo y esperando. Son, por consiguiente, verdaderos hábitos operativos buenos, es decir, verdaderas *virtudes*. Respecto de la fe lo enseña expresamente el Concilio Vaticano [11]. Y respecto

6. «Ne adversarii nobis impingant quod nescimus loqui nisi figmentis, ut aiunt, scholasticis» (*ob. cit.*, n. 174, pp. 414, 4-5).
7. *Ob. cit.*, n. 192. pp. 453, 41-42.
8. *Ob. cit.*, n. 221, pp. 521, 16.
9. *Ob. cit.*, n. 183, pp. 433, 17.
10. *Ob. cit.*, n. 193, pp. 455, 39-46.
11. Denz. n. 1789.

de la esperanza y de la caridad lo dan por supuesto Inocencio III, el Concilio de Vienne, Benedicto XII, Alejandro VII [12] y la práctica de la Iglesia en los procesos de beatificación y de canonización [13]. Pío XII las llama tales explícitamente [14].

Cosa manifiesta, porque las tres forman un grupo homogéneo, que exige la comunicación en ese predicado esencial. Tanto más, cuanto que la esperanza y la caridad presuponen la fe y son más perfectas que ella. Siendo, pues. la razón de virtud una perfección, no cabe duda de que, conviniendo a la fe, con mayor motivo debe convenir también a la esperanza.

E incluso llega a determinar el género de virtudes a que pertenece: es una virtud *teologal* en sentido *estricto* [15], es decir, no solamente infusa y sobrenatural, como son los dones del Espíritu Santo y las virtudes morales cristianas [16], sino además teniendo a Dios mismo como objeto y fin propio.

En suma, que la esperanza cristiana sea una virtud teologal en sentido propio y estricto, al igual que la fe, es una doctrina no solamente común en teología, sino también de fe católica, según la expresa definición de Benedicto XII: *definimus*... quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio *actus* fidei et spei in eis [las almas de los Santos] evacuant, prout fides et *spes proprie theologicae sunt virtutes»* [17]. En sentido *propio y estricto,* como distinta de su *acto* respectivo, pues distingue expresamente entre *actos* y *virtudes* de la fe y de la esperanza.

---

12. Denz. nn. 410, 483, 530, 1101.

13. Codex Iuris Canonici, can. 2104: an constet de *virtutibus* theologalibus fide, *spe* et caritate.

14. «Alia necesse est accedat unitatis ratio ob tres illas *virtutes,* quibus nos inter et cum Deo arctissime copulamur: christianam, inquimus, fidem, *spem* caritatemque» (*Encícl. «Corporis Mystici»*, de 29 de junio de 1943. AAS. 35 [1943] 227).

15. Benedicto XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus». Denz. n. 530.

16. De ellas las distingue el Código de Derecho canónico: «an constet de virtutibus *theologalibus* fide, *spe* et caritate.., *nec non* de *cardinalibus* prudentia, iustitia, temperantia, fortitudine...» (can. 2104).

17. Denz. n. 530.

Con ello tenemos averiguado y asegurado el *género próximo* de la esperanza cristiana: una *virtud teologal*.

§ II

SU DIFERENCIA ULTIMA

Su diferencia última —específica— por la cual se constituye en sí misma y se distingue esencialmente de las otras dos virtudes teologales —fe y caridad—, nos es también conocida y comprobada por todo lo que hasta aquí venimos diciendo, porque ella se toma de su acto propio relacionado a su propio objeto y sujeto. Por eso, en su definición esencial deben ponerse directa o conotativamente —*in recto o in obliquo*— su acto específico, su objeto formal motivo y terminativo, y su sujeto propio, por lo menos *quo*. Lo importante aquí no es el *verbum oris* o formulación verbal de su definición, sino el *verbum mentis* o concepto de la misma. Porque la ciencia, como la verdad, no está formalmente en las palabras, sino en la inteligencia. Es ésta la que define —percibe—, enjuicia y deduce, no su expresión verbal, que no es sino su signo exterior facticio y convencional —*ad placitum*—. Pero no cabe duda de que entre el *verbum mentis* y el *verbum oris* —la definición mental y la definición oral —suele haber proporción y correspondencia: quien percibe clara, distinta y exactamente, suele también expresarse con claridad, distinción y exactitud; y una expresión carente de esas cualidades, suele ser indicio de que tampoco el intelecto las posee.

Por lo que se refiere a la definición de la esperanza cristiana, se tropieza con dos dificultades fundamentales. Una, común a toda esperanza, que es pertenecer al apetito —inferior o superior—; y sabido es que nuestro intelecto conoce y conceptualiza peor lo relativo al afecto que lo concerniente a sí mismo. Lo siente mejor, pero lo conoce peor. Y por lo mismo es menos traducible en palabras —más inefable— [18]. Así es más difícil expresar la teología

18. Lo hizo notar finamente SANTO TOMAS, aplicándolo a la es-

de la esperanza que la de la fe, y la del Espíritu Santo que la del Verbo [19].

La otra dificultad es propia de la esperanza teologal que, por ser esencialmente sobrenatural y superior a todas las categorías humanas, no se la puede expresar adecuadamente con palabras de nuestra cosecha. Las rebasa. Su naturaleza íntima no se la puede encerrar plenamente en fórmulas humanas, tal por lo menos como las entendemos en este mundo [20]. Para ello sería preciso ver intuitivamente la esencia divina, de la que son destellos estas realidades soberanas.

Sin embargo, así como se da en teología un verdadero conocimiento de la esperanza cristiana, gracias a la revelación divina y al esfuerzo interpretativo y explicativo del teólogo [21], así también son realmente verdaderas las fórmulas verbales en las que se expresa tal conocimiento, a pesar de las dificultades señaladas.

En primer lugar, las palabras de los Autores sagrados, que fueron asistidos e inspirados especialmente por Dios para escogerlas y emplearlas, de suerte que con ellas expresasen fiel y ajustadamente —*fideliter et apte*— las verdades reveladas por El [22].

En segundo término, las fórmulas empleadas por el Magisterio vivo de la Iglesia, a quien pertenece en exclusiva la interpretación auténtica de las Escrituras, la determinación de su verdadero sentido y la declaración infalible

---

peranza: «magis cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae» (I-II, 40, 2 ad 2).

19. Porque el Verbo procede del Padre *per modum intellectus*, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Verbo *per modum voluntatis*. Y por eso, «quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda, quae in eá considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis» (I, 37, 1c).

20. Cf. SANTO TOMAS, *in I Sent.*, dist. 37, exposit. primae partis textus. «Res comprehenditur cuius definitio cognoscitur, si *tamen ipsa definitio comprehendatur*. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius» (*De Verit.* 8, 2 ad 4).

21. Cf. Conc. Vaticano, Denz. n. 1796.

22. LEON XIII, *Encicl.* «*Providentissimus*», Denz. n. 1952.

de todas las verdades reveladas [23]. Su labor en este oficio es escrupulosa y admirable. Por las Actas de los Concilios —por ejemplo, de Trento y del Vaticano— se puede apreciar el trabajo acérrimo y el esmero con que se prepararon sus definiciones. Tres, cuatro y hasta cinco redacciones sucesivas, sometiendo a discusión severa todas y cada una de sus partes, palabra por palabra, en sesiones larguísimas. Fórmulas declarativas o expositivas de la verdad revelada y de las empleadas por los hagiógrafos, en un todo dignas de su contenido divino.

Y por último, las acuñadas por los teólogos, que a veces preceden y a veces siguen el trabajo de los Concilios o del Romano Pontífice, para preparar o explicar sus definiciones. Fórmulas, que se van cincelando y precisando poco a poco con la colaboración secular de todos, en un trabajo tenaz. Los errores o falsas interpretaciones a evitar, suelen ser la ocasión de esas nuevas y sucesivas precisiones. Porque el teólogo, como dice Santo Tomás, debe cuidar más que nadie su lenguaje, no por afán puramente literario —aunque no lo excluya—, sino por amor a la verdad expresada por sus palabras [24]. El lenguaje debe estar al servicio de la idea y de la verdad, no viceversa.

Esta labor mancomunada de los hagiógrafos, del Magisterio de la Iglesia y de los teólogos da a las fórmulas dogmáticas un valor inapreciable, que se impone al respeto y veneración de toda persona sensata. Pío XII lo ha recordado severamente a los partidarios de la llamada «teología nueva» [25]. El teólogo digno de tal nombre tiene siempre delante la revelación y el Magisterio vivo de la Iglesia, junto con sus palabras y formulaciones, procurando en su labor propia adaptarse a ellas y justificarlas, con giros a veces distintos, pero equivalentes.

---

23. Conc. Vaticano, Denz. n. 1800.
24. *In II Sent.*, dist. 42, q. 2, a. 2, qla. 3 ad 1; in I Sent., dist. 22, expositio textus.
25. *Encíclica «Humani generis»* (AAS. 42 (1950) 566).

1.—*Tentativas y discusiones.*

Todo esto viene a cuento para apreciar en su justo valor el trabajo lento de intérpretes y teólogos en busca de una definición de la esperanza cristiana. No todos se propusieron darla. En realidad no apareció este empeño hasta el siglo XII, en las escuelas de Anselmo de Laón y de Abelardo. Conatos de definición, a los que no se puede exigir una técnica refinada, que no se daba todavía por aquellas calendas. Esta hizo su aparición en el siglo siguiente, y continuó perfilándose en los sucesivos hasta nuestros días, como iremos viendo.

San Agustín —la máxima autoridad patrística entre los teólogos latinos—, no formuló nunca una definición de la esperanza cristiana, a pesar de tener una idea muy cabal y perfecta de ella, porque conocía mejor que nadie sus principios y cualidades: su objeto, su motivo, su firmeza o certidumbre y su dinamismo vital. Los numerosos pasajes que hemos referido a lo largo de estas páginas, lo prueban sobradamente. Tenía, pues, en su mente una verdadera definición —que es lo principal—, aunque no la expresara en palabras. La que algunos, como Alejandro de Hales [26], San Alberto Magno [27] y San Buenaventura [28], le atribuyeron, no es suya [29].

Tampoco es una definición la que refiere Casiano como del Abad Queremón, aunque contenga ciertos elementos esenciales de ella: «spes [est] quae mentem nostram de praesentibus avocans, universas corporum voluptates cae-

26. *Glossa in III Sent.*, dist. 23, ed. Quaracchi 1954, p. 269; dist. 26, pp. 312, 316.

27. *In III Sent.*, dist. 26, a. 4, ed. cit., p. 497a.

28. *In III Sent.*, dist. 26. dub. 2 circa Litteram, ed. cit., p. 583a.

29. «Spes est virtus qua quis, ad illud quod credit, se perventurum praesumit». Probablemente, como notan los editores de San Buenaventura, loc. cit., nota 4, fue formada —o arreglada— tomando como base la descripción que da el hiponense de la desesperación en el libro 1 *de Doctrina christiana,* cap. 40, n. 44 (ML. 34, 36) y retrasmitida por la Glosa ordinaria in I Tim. 1, 5: «*conscientiam* vero *bonam* coniunxit propter *spem.* Ille enim se ad id quod credit et diligit perventurum esse desperat, cui malae conscientiae scrupulus inest».

lestium praemiorum exspectatione contemnit» [30]. Descripción de sabor muy paulino (cf. Philip. 3, 8, 13; Colos 3, 1-2), que subraya el sujeto *quo* —*mentem* nostram, en cuanto que incluye también la voluntad—, el objeto —praemia caelestia—, el acto propio —exspectatio— y uno de sus efectos —avocatio a praesentibus y contemptus omnium voluptatum corporalium—. No es poco.

Otros, al filo de algún texto de la Escritura, se contentan con llamar la atención sobre algunos de sus aspectos, insistiendo en los términos bíblicos o traduciéndolos por otros equivalentes. Así, por ejemplo, San Juan Crisóstomo, nota la firmeza, estabilidad y audacia de la esperanza [31]; Pseudo Rufino, su certeza [32]; Casiodoro, su firmeza y audacia [33]; S. Bernardo, su firmeza, su certeza y su confianza [34]; Pascasio Radberto, su certeza inconcusa e inquebrantable [35].

En realidad todos esos términos fueron empleados por los hagiógrafos al hablar de la esperanza, especialmente por San Pablo. La firmeza (II Cor. 1, 7; Heb. 3, 6; 6, 19), la certeza (Rom. 8, 38; II Tim. 1, 12), la confianza (II Cor. 1, 9; 3, 4, 12; Ephes, 3, 12; I Thess. 2, 2; Heb. 2, 13; 3, 6; 4, 16), la audacia (II Cor. 5, 6-8), la espera y expectación (Rom. 8, 18, 23, 25; Philip. 1, 20).

Y así pasaron a los Maestros que intentaron formular una definición. Los cuales advirtieron, además, que, según el mismo Apóstol, la vida eterna, objeto de la esperanza, no se obtiene sin la gracia de Dios (Rom. 4, 16; 6, 23; II Thess. 2, 15) y nuestra cooperación de buenas obras hechas

---

30. *Collationes*, col. 11, cap. 6. ML. 49, 852.

31. *In Psalm.* 124, n. 1. MG. 55, 357; *In epist. ad Romanos*, hom. 14, n. 6. MG. 60, 532; *In Heb.*, hom. 11, n. 2. MG. 63, 91-92.

32. *In Psalm.* 70, 5. ML. 21, 932.

33. «Hoc est enim *vere sperare*, si nos contingat aliquid *firma mentis integritate praesumere*» (*In Psalm.* 31, 24. ML. 70. 215).

34. «*Firma* est exspectatio futurorum» (*In Psalm.* 90, sermón 7, n. 1. ML. 183, 200). «Haec est vera hominis *fiducia*, a se deficientis et innitentis Domino suo» (*In Annuntiatione B. Mariae*, Sermón 3, n. 3. ML. 183, 394).

35. *De fide, spe et caritate*, lib. 2, cap. 1-2, 4. ML. 120, 1437-1342, 1345.

en caridad, es decir, meritorias (I Cor. 13, 1-3; 15, 10, 58; II Tim. 4, 7-8; Heb. 6, 10; 10, 35; I Pet. 1, 10; I Joan. 3, 3). Por consiguiente, en su definición debían ponerse la gracia de Dios y nuestros méritos.

De donde resultó esta definición de Anselmo de Laón y de su escuela: la confianza de conseguir la vida eterna por la gracia de Dios y nuestras buenas obras [36]. O bien, esta otra de la escuela de Abelardo: la expectación cierta de conseguir la vida eterna por la gracia de Dios y nuestras buenas obras meritorias [37].

Fórmulas, como se echa de ver, perfectamente equivalentes, pues lo mismo da para aquellos Maestros *fiducia* que *certitudo* y *certa exspectatio*, es decir, una firme, robusta y plena persuasión o convicción, sin titubeos. Por eso explican o justifican la una por la otra, como el autor de la *Summa Sententiarum* [38]; o combinan la una con la

---

36. «*Fiducia* de futuris bonis in gratia Dei et meritis aliquibus praecedentibus» (*Sententiae Anselmi* ed. F. Bliemetzieder, *Anselm von Leon systematische Sentenzen*, p. 80. Münster, 1919). «*Fiducia* ex gratia Dei de futuris bonis invisibilibus, idest de aeterna gloria, praecedentibus aliquibus meritis» (*Sententiae atrebatenses*, ed. O. Lottin, O. S. B., en «Recherches de Théol. ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 40-41). «*Fiducia* futurorum bonorum ex gratia Dei et ex bona conscientia veniens» (*Summa Sententiarum*, Tract. 1, cap. 2. ML. 176, 43).

37. «De meritis veniens futuri boni exspectatio» (*Isagoge in Theologiam*, lib. 1, ed. A. Landgraf, *Ecrits théologiques de l' école d' Abélard*, pp. 84, 19. Lovaina, 1934). «*Certa* exspectatio futurorum bonorum veniens ex praecedentibus meritis» (Hugo de San Victor, *in Epist. ad Rom.*, quaest. 126. ML. 175, 464).

Y de ahí, a la vez que del Autor de la *Summa Sententiarum* (loc. cit., col. 43-44), pasó al Maestro de las Sentencias, que la define: «*certa* exspectatio futurae beatitudinis veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus» (*Sententiae*, lib. 3, dist. 26, cap. 1, ed. Quaracchi, 1916, pp. 670-671).

Fórmula, que aparece poco menos que estereotipada en otros Maestros de aquel tiempo, por ejemplo: «*certitudo* futurorum bonorum proveniens partim ex gratia Dei, partim ex meritis praecedentibus» (Rolando Bandinelli, *Sententiae*, ed. A. Gietl, O. P., p. 136. Friburgo de Brisgovia, 1891); «*certitudo* procedens ex gratia Dei et meritis cuiuscumque» (Pedro el Cantor, *Verbum abbreviatum*, cap. 94. ML. 205, 272); «*certitudo* futuri boni ex caritate nata» (Roberto de Melun, *Quaestiones de epistolis Pauli*, ad. Rom. 8, 24, ed. R. Martin, O. P., p. 112. Lovaina, 1938).

38. Tract. 1, cap. 2, col. 43-44.

otra, como Pedro Lombardo [39], que depende del anterior.

Una nueva fórmula de tipo psicológico, en que sobresalía, avanzó Hugo de San Víctor. Esta: la esperanza es un movimiento del alma fijado en los bienes eternos que firmemente desea conseguir [40]. La acompañan —*cuius comites sunt*— la contemplación de los bienes celestiales, la alegría, la modestia, su confesión pública, la paciencia, la compunción y la longanimidad.

Todo esto prueba que la famosa definición de la esperanza que se encuentra en la distinción 26 del tercer libro de las Sentencias de Lombardo, no es una invención suya, ni una fórmula improvisada y atropellada, como algunos modernos afirman o insinúan, sino elaborada lentamente por los principales Maestros del siglo XII —siglo de grandes audacias e iniciativas teológicas, como van demostrando estudios recientes bien documentados—, hasta cristalizar en Hugo de San Víctor, de quien la tomó inmediatamente el autor de las Sentencias.

Que esta inserción en su famosa obra haya contribuido a popularizarla entre los teólogos de los siglos siguientes, no cabe duda. Pero no es ese el motivo de su aceptación por ellos, pues disentían de su autor en muchísimos puntos —San Buenaventura refiere 8 proposiciones [41], que a fines del siglo XIII ascendían a 26 [42]—, y estaban muy lejos de la rutina o de jurar *in verba magistri* [43], sino su valor real.

---

39. «Virtus qua spiritualia et aeterna bona *sperantur, idest cum fiducia exspectantur*» (*Sent.*, lib. 3, dist. 26, cap. 1, ed. cit., p. 670). En ella se inspira ALANO DE LILLE, cuando dice: «spes vera est virtus qua speramus praemium vitae aeternae iustorum meritis reddendum». (*De virtutibus et vitiis et de donis Spiritus Sancti*, ed. O. LOTTIN, O. S. B., en «Medieval Studies», 12 (1950), p. 31).

40. Así, por lo menos, traduzco sus palabras vigorosas y recargadas: «spes est animi motus *immobiliter* ad ea quae *certa* ratione expetit accipienda suspensus» (*De fructibus carnis et spiritus*, cap. 17. ML. 176, 1004).

41. *In II Sent.*, dist. 44, ed. cit., t. II, pp. 1016-1017.

42. Pueden leerse en los Prolegómenos de la edición crítica de las *Sentencias*, t. I, pp. LXXVIII-LXXX. Quaracchi, 1916.

43. «In exponendis tamen *Sententiis* —dicen con razón sus editores de Quaracchi—, Scholastici, nedum in verba Magistri iurarent, a Pedro Lombardo nonnunquam dissentiebant, ut ex eorum com-

A falta de ese Manual, la hubieran tomado de Hugo, como tomaron otras definiciones, o hubieran excogitado otra.

De hecho, en la primera veintena del siglo XIII, propusieron esta: audacia mentis de largitate Dei concepta habendi vitam aeternam per bona merita [44]. La audacia —pretensión, conato, esfuerzo— para conseguir la vida eterna, fundada en la ayuda de Dios, y en nuestros méritos. Y hacia la mitad del siglo formuló Guillermo Peyraut. O. P., esta otra: un deseo ardiente de la vida eterna, con la confianza de conseguirla [45].

Pero en general los mayores maestros de aquel siglo, como Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, se limitaron a explicar y justificar —completándola— la definición tradicional trasmitida por Lombardo. Según ellos, las dos fórmulas que refiere éste, no son materialmente yuxtapuestas y hacinadas, como pudiera creer un lector superficial, sino complementarias. La primera insiste en el hábito —spes est *virtus*—; la segunda, en el acto —spes est *exspectatio*—.

El mismo Lombardo parece haberse dado cuenta de ello,

---

mentariis vel ex nonnullis codicibus *Sententiarum* apparet, in quibus, ubi occurrunt opiniones Petri a magistris improbatae, ad marginem notatur: hic non tenetur Magister; aut etiam invenitur collectio articulirum communiter reprehensorum» (*Prolegomena*, p. LX).

44. La refieren Roberto Fishacre y Hugo de Saint-Cher como formulada por los Maestros: sic definitur a Magistris (*In III Sent.*, dist. 26, Vat. lat. 299, fol. 233v; Vat. lat. 1097, fol. 108v, en Colon, ob. cit., pp. 86, 99, y la adopta todavía hacia 1265 Hugo Ripelin de Estrasburgo en su *Compendium theologicae veritatis*, lib. 5, cap. 22 (entre las Obras de San Alberto Magno, ed. Borgnet, t. 34, p. 170b). Se encuentra, efectivamente en Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea*, III, tract. 5, q. 2, fol. 137v, París, 1500. Y en esa audacia o confianza insiste mucho también Guillermo de Auvergne, considerándola como la primera condición de la esperanza, por ser «spiritualis *innixio* in illud in quo speratur» (*De moribus*, cap. 3, p. 189a. Opera, Venecia, 1591). Este célebre Maestro piensa que esa condición es como una parte integral de la esperanza, que se suele definir —*solet* definiri—: exspectatio futurorum bonorum ex meritis et bona conscientia (ibid., p. 194 b). Alusión manifiesta a la escuela de Abelardo y a Hugo de San Victor.

45. «Spes est appetibus excellentis boni *cum fiducia* obtinendi» (*Summa de virtutibus et vitiis*, tract. *de Spe*, cap. 1, t. I, p. 188b. Lyon, 1556).

cuando liga la segunda a la primera por la conjunción causal *enim,* como ulterior explicación suya.

La primera, pues, define el hábito o la virtud de la esperanza por su objeto propio —spiritualia et aeterna bona— y por su acto —sperantur—, que equivale a una expectación o aguardo lleno de confianza —idest, cum fiducia exspectantur—. O sea, que el acto propio de la esperanza es un esperar fiducial, confiado, firme, robusto, decidido, audaz. Y esto es lo que explica más clara y detalladamente la segunda fórmula por un sinónimo de *cum fiducia* exspectare = *certa* exspectario —es decir, que la famosa *certitudo* equivale a *fiducia,* que no es un esperar cualquiera, sino un esperar firme y robusto, sin vaivenes ni titubeos—; y por otro de spiritualia et *aeterna bona* = *futurae beatitudinis*; señalando, además, el motivo o fundamento de tal confianza o certeza, que es la gracia de Dios y los méritos del esperante —veniens ex gratia Dei et ex meritis praecedentibus rem speratam—.

Por la certeza o confianza del acto de esperar queda excluído el titubeo, el decaimiento y la desconfianza del que desespera. Excluye, pues, la desesperación, como notó finamente Alejandro de Hales —certitudo spei opponitur desperationi [46], certitudo illa removet desperationem [47]—. Y por su motivo o fundamento, que es la gracia de Dios y nuestros méritos habidos por nuestra cooperación a ella, se excluye la presunción, como indican expresamente el propio Lombardo y Hugo de San Víctor en quien se inspira: sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest.

Las dos fórmulas, pues, se integran en la definición de la esperanza recogida y trasmitida por Lombardo. Más bien que dos definiciones, es una sóla. Consta manifiestamente por lo que acabamos de decir. Pero, aún a trueque de repetirnos y de resultar pesados, vamos a hacer una demostración *ad sensum*, que entre por los ojos, trascribiendo las palabras íntegras del Maestro y esquematizándolas a continuación.

---

46. *Glossa in III Sent.,* dist. 26, ed. cit., p. 312.
47. *Ibid.,* p. 315.

Definición de la esperanza

«Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, idest cum fiducia exspectantur. Est enim certa exspectatio futurae beatitudinis veniens ex Dei gratia et ex meritus praecedentibus... rem speratam, idest beatitudinem aeternam».

Hábito	*Acto*	*Objeto*	*Motivo*
Virtus qua	*Cum fiducia* exspectantur = *certa* exspectatio (excluye la desconfianza o desesperación).	Aeterna bona = futura beatitudo = beatitudo aeterna.	Ex gratia Dei et meritis praecedentibus rem speratam (excluye la presunción.

Esto, como se ve, supone un gran avance, y prueba que aquellos Maestros tenían una idea muy certera y profunda de la esperanza, quizá superior a la de algunos de sus críticos modernos.

Sin embargo, no es completa, porque no señala su género próximo ni su connotado esencial del sujeto *quo*, es decir, de la potencia del alma en que reside. De ello se encargaron los grandes Maestros del siglo XIII ya referidos, especialmente Santo Tomás.

La esperanza no es una virtud cualquiera, sino infusa. En ello conviene Lombardo, que hacía infusas todas las virtudes. Pero en su tiempo no se había llegado todavía a una clasificación exacta de las virtudes en adquiridas e infusas, intelectuales, morales y teologales. No le vamos, pues, a exigir lo que es fruto de la teología posterior. En realidad, la esperanza cristiana es una virtud teologal en sentido estricto, como veíamos anteriormente, pero ese término, «teologal», aunque se encuentre ya en los escritos de Hugo de San Víctor, no recibió su acepción estricta hasta Felipe el Canciller. Y este es el género próximo de dicha virtud, que había quedado sin determinar por el Obispo de París [48].

---

48. Santo Tomas inquiere y determina en dos artículos sucesivos que la esperanza es una virtud (*In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 1)

Otro punto en que completaron al Maestro era el relativo a la facultad del alma en que reside esa virtud. Lombardo no lo había insinuado siquiera. Pero la Glosa de Alejandro de Hales pregunta expresamente *in qua vi sit spes* [49], dejando la cuestión sin resolver, después de poner un argumento en favor del apetito concupiscible y otra en favor del irascible [50]. Otros optaron por este último, ya superior —San Buenaventura—, ya inferior, por ser el único que hay —San Alberto Magno— [51]. Soluciones incompletas. Porque, aunque no se divida en concupiscible e irascible más que el apetito sensitivo, como dice muy bien San Alberto Magno contra San Buenaventura y otros; y aunque la esperanza teologal no pueda residir en el apetito sensitivo, como dice no menos bien San Buenaventura contra San Alberto Magno: —lo cierto es que debe necesariamente residir en la facultad apetitiva superior, que es la voluntad indivisa, sin desdoblamiento en concupiscible e irascible como resuelve definitivamente Santo Tomás [52].

Y en cuanto a los demás elementos de la definición debidamente expresados, los explicaron más profundamente. Su motivo o fundamento —*ex gratia Dei*— debía entenderse en un doble sentido: uno, primario y principal, que es la gracia increada de Dios, es decir, su infinita misericordia, que es la fuente de todas las gracias; otro, derivado y consiguiente, que es la gracia dada por Dios y recibida por nosotros y en nosotros. El fundamento de nuestra esperanza es, por lo tanto, la gracia dante en primer término. y la gracia dada consiguientemente [53].

Respecto del acto —*exspectatio*—, Santo Tomás lo relacionó inmediatamente con su motivo formal —*ex* gratia

---

teologal (a. 2). Y el mismo plan sigue en la *Suma Teológica* (II-II, 17, 1, 5).

49. *Glossa in III Sent.*, dist. 26, ed. cit., p. 311.
50. *Ibid.*, pp. 312-313.
51. Cf. supra, pp. 200-202.
52. Supra, p. 201.
53. SAN ALBERTO MAGNO, *in III Sent.*, dist. 26, a. 4, qla. 2 ad 1, p. 499; SAN BUENAVENTURA, *ibid.*, dub. 2 circa Litteram. p. 583b; SANTO TOMAS, *ibid.*, q. 2, a. 2c, n. 100; *Summa theol.* II-II, 18, 4 ad 2.

Dei—; y por un giro verbal etimológico más ingenioso que verdadero, lo distinguió del simple esperar, resultando así un esperar de otro y en otro —*ex*-spectare quasi *ex alio* sperare—, que es lo propio de la esperanza teologal: *ex gratia Dei* [54]. Desliz etimológico insignificante, que se le perdona si dificultad por su ingeniosidad y sobre todo por la verdad objetiva que quiso expresar, aunque sea forzando un poco la palabra.

Pero en donde se esforzaron esos grandes teólogos fue en explicar la certeza de ese acto. Certeza que, como hemos visto, equivalía en Lombardo y en sus fuentes a firmeza, decisión y confianza. Sin embargo, no debía confundirse con la certeza de la fe, como pensaba la escuela de Abelardo que todavía tenía sus defensores en el siglo XIII, sino que es una certeza *sui generis* y análoga a aquella, con la cual tiene ciertas relaciones. La certeza propiamente dicha es la determinación resuelta del intelecto a una parte del dilema contenido en el problema que se le propone y no a otra opuesta, a la que da su asentimiento firme y decidido, sin dudas ni fluctuaciones y sin miedo de equivocarse —*determinatio* intellectus ad unum, *firmitas* adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile [55]—. Y proporcionalmente la certeza de la esperanza es la determinación de su esperar a su propio objeto motivo y terminativo, es decir, a la ayuda de Dios en quien confía para conseguir la vida eterna, sin desmayos ni titubeos, sino firme y decidida.

Certeza, no metafórica ni por mera denominación extrínseca, sino real y verdadera, porque en toda su amplitud analógica «certitudo importat *determinationem* respectu eius ad quod dicitur certitudo»; y tan determinada está la esperanza a conseguir la vida eterna por la ayuda de la gracia de Dios, como la fe a asentir a los misterios divinos por la revelación del mismo Dios. «Unde, cum certitudo spei sit de bono exspectato —del bien divino espe-

---

54. I-II, 40, 2 ad 1; II-II, 17, 5 ad 3; Quaest. disp. *De spe*, a. 1 ad 2 et 3; *In Philip.* 1, 20, lect. 3, n. 2, p. 96a.

55. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, qla. 3c, n. 155; dist. 26, q. 2, a. 4c, n. 134. Cf. dist. 23, q. 2, a. 2, qla. 1; *De Verit.* 14, 1; *Summa theol.* II-II, 2, 1.

rado—, importat *determinationem* ad bonum praedictum» [56]. La esperanza da al hombre *fiduciam certam* de conseguir la vida eterna con la ayuda de Dios y su fiel cooperación [57].

Pero determinación o certeza absoluta, sin reservas ni cortapisas ni desmayos, como tampoco las tiene ninguna virtud, ningún hábito operativo, ni ninguna facultad respecto de sus propios objetos. Lo contrario es titubear y comenzar a rajarse en ese anhelo de vida eterna [58].

De esta manera, la famosa definición lombardina quedaba ilustrada, confirmada y completada. Ejemplo magnífico de comprensión y de colaboración, tanto más de estimar por venir de hombres de la talla de Alejandro de Hales, de San Buenaventura, de San Alberto Magno y de Santo Tomás, verdaderos gigantes de la ciencia teológica. Mas en ello no hicieron más que cumplir con su deber, porque dicha definición arrancaba de la verdad bíblica, a la que reflejaba y traducía.

En los siglos posteriores hasta nuestros días apenas si se ha dado un paso más por lo que se refiere a la naturaleza íntima de nuestra esperanza. Lo que subraya Escoto, seguido tres siglos más tarde por Suárez, de que la esperanza es un deseo o un amor de concupiscencia y de que su objeto propio es la Bondad Divina relativa a nosotros —como nuestra—, es algo enseñado ya por Abelardo [59], pero que debe entenderse *cum grano salis*, como decíamos

---

56. SANTO TOMAS, *in III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 1c, n. 85.

57. SANTO TOMAS, *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 77, arg. 5.

58. SAN ALBERTO MAGNO, *in III Sent.*, dist. 26, a. 4 obi. 3 et resp., pp. 497b, 499; SAN BUENAVENTURA, *ibid.*, a. 1, q. 5, p. 566b; SANTO TOMAS, *ibid.*, q. 2, a. 4.

59. ABELARDO define la esperanza: «exspectatio aliquod *commodum* adipiscendi» (*Introductio ad Theologiam*, ML. 178, 981). En lo cual se diferencia de la caridad, que no busca ninguna utilidad o comodidad personal (*Expositio in Epist. ad Romanos*, lib. 3, ibid., col. 891-893). Y lo mismo en su escuela: «Spes vero exspectatio adipiscendi *commodi*» (*Commentarius Catabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi, in Epist. ad Rom.*, ed. A. LANDGRAF, p. 57. Notre-Dame, Indiana, 1937).

anteriormente [60]. En realidad, tal como se lo ha ido presentando, no significa un verdadero progreso, sino una confusión entre apropiación —o aproximación— y propiedad, que dió lugar a las querellas de los quietistas y semiquietistas. Una visión más certera y profunda de la naturaleza de la esperanza y de la caridad, tal como se encuentra por ejemplo en Santo Tomás, hubiera evitado los malentendidos de aquella controversia.

Y las definiciones que desde el siglo XVI han ido formulando algunos teólogos en sustitución de la clásica ya referida, son generalmente más descriptivas que esenciales, aunque a veces recojan diversos aspectos necesarios e imprescindibles, no expresados en aquélla. No las voy a trascribir todas aquí. Algunas pueden verse en cualquier Manual de Teología Moral.

Unicamente me contentaré con referir tres de las más cuidadas que conocemos, por proceder de autores de mayor prestigio. La primera y más breve es de Crisóstomo Javelli, O. P., (+hacia 1540), que suele distinguirse por su lenguaje claro y preciso :«virtus qua, per divinum auxilium, nititur anima ad beatitudinem aeternam consequendam» [61]. La otra es de Justo Lorich (+1613), profesor de la Universidad de Friburgo, de Brisgovia, y Cartujo después, en una especie de Léxico de Teología, de inspiración marcadamente tomista: «virtus theologica faciens hominem certo exspectare caelestem beatitudinem ex gratia Dei, merito Christi et meritis hominis proveniens» [62]. Su sabor clásico es manifiesto. La tercera es de Luis Torres, S. J., (+1635), agudo de ingenio y no exento de crítica: «spes potest definiri, speratio consequendi ab omnipotenti Deo beatitudinem propriam vel alienam, aliquo tamen modo ad nos spectantem, et media ad eamdem beatitudinem consequendam» [63].

60. Supra, pp. 206-213.

61. *Divinae et christianae moralis philosophiae institutiones*, P. II., tract. 2, cap. 2, p. 53. Venecia, 1566.

62. *Thesaurus totius utriusque theologiae theoricae et practicae*, p. 1857a. Friburgo de Brisgovia, 1609.

63. *Disputationes in II-II Divi Thomae, De fide, spe caritate et prudentia*: Compendium rerum, sin foliar, v. *spes*, al fin del volumen. Lyon, 1617.

Las dos primeras intentan definir el hábito o la virtud de la esperanza —virtus, virtus theologica—; la última, el acto —speratio—. No son malas, pero tampoco estrictamente esenciales; porque una definición rigurosamente tal —que es la que ahora estamos buscando— debe contener todo y solo lo perteneciente a la esencia de la esperanza cristiana a definir, sin amplificaciones ni mutilaciones, señalando escuetamente su género próximo y su diferencia última. Condiciones, que faltan más o menos en ellas.

Las de Javelli y Lorich tiene la ventaja de definir el hábito o la virtud de la esperanza, que es de lo que se trata. Cosa que no ocurre con la de Torres, que se limita al acto. La del primero tiene también la buena cualidad de ser breve y escueta, sin las amplificaciones y redundancias innecesarias de las otras dos. Pero no señala el género próximo, como la de Lorich, sino el remoto —virtus—; ni tampoco el sujeto próximo *quo*, que es la voluntad, sino el remoto —anima—.

La del segundo, que señala puntualmente su género próximo —virtus theologica—, no hace lo propio con su sujeto psiquico *quo*, sino que se limita a indicar el sujeto *quod* —hominem—, que es exactamente el mismo para todos los hábitos y virtudes, y, por consiguiente, no sirve para de-finir, de-limitar o circuns-cribir la virtud de que se trata. Además de que no sólo el hombre es sujeto *quod* de esperanza, sino también el ángel cuando era viador. Ni siquiera todo hombre, sino únicamente el que está todavía en camino y posee la fe —homo viator fidelis—.

Por otra parte, señala como motivo y fundamento de la esperanza, además del principal y esencial que es la ayuda de la gracia de Dios, dos secundarios —los méritos de Cristo-Hombre y los nuestros—. De señalar éstos, ¿porqué omitir las oraciones de unos por otros y la comunión de los Santos? Bastaba en absoluto con indicar la ayuda omnipotente de Dios, de la que son derivaciones y manifestaciones todos los secundarios y creados.

Y la del tercero —Torres—, que acertadamente señala el sujeto *cui* de la esperanza —el propio esperante y los

demás viadores—, añade inecesariamente el objeto secundario y accidental de la misma —los *medios* para conseguir la bienaventuranza, que es el objeto principal—; y, aún dentro de la definición de su acto, comete un circulo vicioso al poner lo definido en la definición —spes est speratio—. Pura tautología.

Ultimamente ha formulado otra el P. Spicq, O. P., que merece referirse por tratarse de un autor que ha estudiado muy a fondo la esperanza, y para no dar la impresión de que estamos confinados en los siglos XII-XIII y XVI-XVII. «On pourrait hasarder la definition suivante: l' espérance est l' attente certaine de la vie éternelle et des secours opportuns pour y parvenir, attente fondée sur les promesses, la fidélité, l' Amour et la Puissance de Dieu» [64].

Definición del acto, no de la virtud; y enumeración de sus objetos y motivos, sin reducirlos a unidad. En suma: definición descriptiva más bien que esencial, pero que recoge los distintos aspectos con que la describe la Escritura en diversos lugares. Una elaboración plenamente teológica, en el sentido fuerte de la palabra, parece exigir algo más.

2.—*Solución.*

Estimando, pues, estas tentativas en todo lo que valen, volvamos a tomar la corriente en su mismo manantial que ya conocemos. En la diferencia específica de la esperanza teologal debe ponerse todo y solo aquello que la distingue esencialmente de las otras dos virtudes congéneres —de la fe y de la caridad— y la constituye en sí misma, en su propia especie, según el aforismo: eadem est differentia divisiva generis et constitutiva speciei.

a) *Diferencia de las otras dos virtudes teologales*

Según esto, debe ponerse en su definición la potencia o facultad del alma en que reside —el sujeto psíquico in-

64. *La révélation de l' espérance dans de Nouveau Testament,* p. 58, nota 2.

mediato *quo*, que es la *voluntad*—. Es una exigencia de la definición de todo hábito operativo. Porque así como en la definición del accidente se pone connotativamente la sustancia en que reside, así también en la definición de todo hábito operativo debe ponerse *in obliquo et de connotato* la propia facultad en la que inmediatamente reside. Y por ella se distingue específicamente de la fe teologal, que reside en el intelecto [65]. Porque un hábito operativo no puede residir *ex aequo* en dos facultades distintas, sino que, a facultades distintas, corresponden distintos hábitos o virtudes: aunque dentro de una sola potencia puedan darse distintos hábitos, por ser la potencia más amplia que el hábito. Así, en la misma voluntad reside también la caridad [66].

Pero no hace falta poner el sujeto *quod* ni el sujeto *cui*, porque ambos son comunes a las tres virtudes teologales. Es el mismo hombre quien tiene o puede tener las tres a la vez, y pueden ellas pertenecer a todos los hombres. E igualmente, pueden desearse todas y cada una a todos y a cada uno de los hombres. No cabe, pues, distinción entre ellas por esta parte. Por consiguiente, no deben ponerse esos sujetos en la diferencia específica de la esperanza como característicos o distintivos suyos.

Ni tampoco lo exige la definición común de hábito operativo, porque son sujetos mediatos y remotos, a quienes no informa propia e inmediatamente. Lo cual quiere decir que no se corresponden estrictamente como dos correlativos, con relación trascendental.

De donde se deduce que en la definición estrictamente esencial de la esperanza basta poner *in obliquo* la voluntad, que es su sujeto inmediato *quo*; y que no hace falta señalar el sujeto *quo* remoto —el alma, como pensaba Javelli—, ni el sujeto *quod* —el hombre, como creía Lorich—,

---

65. Conc. Vaticano, Denz. nn. 1789, 1796; San Pio X, Iuramento antimodernístico, Denz. n. 2146; *Encícl.* «*Acerbo nimis*», Acta, ed. cit., t. II, p. 72.

66. «Diversarum potentiarum sunt diversi actus specie et diversi habitus: non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius» (Santo Tomas, *Summa theol.* I-II, 54, 2 ad 1). «Unde ubicumque est diversitas potentiarum est diversitas habituum, sed non convertitur» (*ibid.*, 56, 2c).

ni el sujeto *cui* —el propio esperante y los demás, el aspecto personal o colectivo de la esperanza, como opinaba Torres—. Todo eso vale para una definición descriptiva, no para una definición esencial.

Debe ponerse también su acto propio y principal —específico—, que es *esperar*. Porque todo hábito operativo se define y distingue por su acto propio, al cual se ordena esencial e inmediatamente como a su fin inmediato y especificante [67]. Y por dicho acto se distingue específicamente de la fe, cuyo acto es creer; y de la caridad, cuyo acto es amar con amor de dilección —diligere—.

Sin embargo, no debe emplearse ese vocablo —esperar, espera (*esperación,* que decía mejor el antiguo castellano)—, por ser tautológico y no más claro que la *esperanza* a definir, sino otro distinto y equivalente —sinónimo—.

Esta palabra pudiera ser *expectación* —ex-spectare—, si se le diese el valor técnico que le da Santo Tomás —ex alio spectare vel sperare [68]—, pero en realidad no lo tiene en el latín clásico ni en castellano. Sin embargo, tal como lo emplea la Sagrada Escritura al hablar precisamente de nuestra esperanza en Dios, significa un aguardo no solamente sufrido, paciente y perseverante, sino también ardiente, confiado y operante, que no se queda en mera pasividad expectante, sino que pasa a ser una tensión anhelante hacia la conquista del bien esperado. Una expectación en superlativo, la más grande y perfecta que puede darse. Esperando esperé en el Señor, y me atendió (Psalm. 39, 2). Como esperaba también San Pablo (Philip. 1, 20). Es lo que literalmente significa la palabra que emplea el Apóstol: ἀποκαραδοκία (Rom. 8, 19; Philip. 1, 20)= deseo vehemente, aguardo ansioso, anhelante, devorador. Esa repetición de la palabra —*exspectans exspectavi*— es

---

67. «Omnis habitus, qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum» (SANTO TOMAS, I-II, 49, 3c).

68. «Quando quis sperat adipisci per se, sic spes est sine exspectatione; quando autem per alium, tunc est spes cum exspectatione, et sic nos exspectamus, spem habentes aliquid consequi per alium, Psalm. 29, 2: exspectans exspectavi Dominum, et intendit mihi» (SANTO TOMAS, *in Philip.* 1, 20. lect. 3, n. 29, p. 96).

un pleonasmo, que por eso mismo significa plenitud y perfección [69]. Como el Cantar de los Cantares es el cantar por excelencia.

La expectación teologal es la expectación por antonomasia, firme, confiada, decidida y eficiente en la misericordia omnipotente de Dios para conseguir la vida eterna. Expectación proporcional a esa ayuda por excelencia para conseguir ese Bien por antonomasia. Más que expectación, es una verdadera *superexpectación,* como dice el Salmista: in verbum tuum *super-speravi* (Psalm. 118, 81). Una expectación en superlativo. Dios ayuda y da más de lo que deseamos, esperamos y le pedimos (Ephes. 3, 20). Y el que espera, puede y debe *exigir* de Dios el cumplimiento de su promesa solemne y juramentada, según estas magníficas y vigorosas palabras de San Agustín: «idoneus promissor est, fidelis redditor; tu tantum *esto pius exactor.* Etsi parvulus, etsi infirmus, *exige misericordiam.* Non vides teneros agnos capitibus pulsare ubera matrum ut lacte satientur»? [70].

Una expectación, en suma, que es anhelo, conato, tensión y distensión determinada y decidida del esperante hacia la conquista efectiva de la vida eterna por todos los medios a su alcance, sobre todo por la ayuda todopoderosa de la misericordia de Dios. Ex-tensión, in-tención, tendencia eficaz, vehemente y ardorosa, que se traduce en carrera tenaz y vertiginosa hacia la meta: *ex-tendens* meipsum... ad bravium (Philip. 3, 13-14); *properantes* in adventum diei Domini (II Pet. 3, 12).

Un sinónimo, pues, de ex-pectación, tomada en ese sentido fuerte y pleno, es *in-tención,* pro-tensión, dis-tensión o ex-tensión, corrida apresurada y perseverante hacia la vida eterna. Por eso se podría emplear también esa pala-

---

69. El Angélico lo ha visto y notado expresamente. Una expectación confiada y operante —*fiduciam efficacem*—, que surtirá su efecto, porque Dios ayudará y cumplirá su palabra. «Si moram fecerit, exspecta illum, quia veniens veniet et non tardabit (Hab. 2, 3). Et sic debet quilibet iustus homo *semper in fiducia Dei manere,* quia non deficit sperantibus in se» (*In Psalm.* 39, 2, ed. cit., fol. 52 va).

70. *Enarratio in Psalm.* 39, 2, n. 2. ML. 36, 433.

bra, *intención* o *tendencia* directa y flechada hacia la vida eterna. con toda su fuerza técnica que tiene en la teología de Santo Tomás, en lugar de expectación.

Por último debe también ponerse en la definición de la esperanza cristiana su objeto formal motivo y terminativo, que son la ayuda omnipotente de la gracia de Dios y la vida eterna. Objetos correlativos, que deben tomarse a la vez el uno con el otro, porque los dos concurren mancomunados a la especificación de su acto y de su hábito. Es ley común de todo acto, de todo hábito y de toda potencia operativa el especificarse por su objeto formal motivo en orden a su objeto formal terminativo. Los demás motivos subsidiarios e instrumentales y objetos materiales secundarios —que son puramente materiales—, no se toman en cuenta cuando se trata de determinar y señalar la pura esencia de la potencia, del hábito —o de la virtud— y del acto específico.

Y ellos —el formal motivo y terminativo— son la raíz primera y fundamental de la distinción específica entre la esperanza y las otras dos virtudes teologales. Porque, aunque Dios y sólo Dios sea el objeto principal terminativo de esas tres virtudes, no lo es bajo la misma razón formal. Es objeto de la fe en cuanto que es la Primera y Suprema Verdad —sub ratione veri—, mientras que lo es de la esperanza y de la caridad en cuanto que es la Suprema y Primera Bondad —sub ratione boni—, aunque de distinta manera. Porque respecto de la caridad lo es en cuanto Bondad por esencia en sí misma y amable por sí misma, absolutamente, sin connotación necesaria con nada fuera de ella, mientras que respecto de la esperanza lo es en cuanto Bondad Suma asequible y a conseguir por el esperante, y, por tanto, implica una connotación con el esperante conquistador, o sea, una cierta relación a algo creado y fuera de ella. No es la Bondad Suma en toda su pureza, sino en cuanto que es o puede ser también del esperante; o sea, en cuanto asequible por él.

Pero sobre todo aparece esa diferencia formal y específica por parte de su objeto formal motivo —*quo*— que es

también el mismo y sólo Dios, es decir, algo increado. Porque el de la esperanza es la omnipotencia misericordiosa y auxiliadora de Dios, como fuente y manantial de todas las gracias o auxilios que nos hace posible —asequible— la consecución de la vida eterna —de su objeto formal *quod*—. En cambio, el motivo formal de la fe es la revelación activa de Dios, su palabra revelante, su divina veracidad infalible. Y el de la caridad es su Bondad por esencia y como es en sí misma, amable sobre todas las cosas por ella misma. La misma razón formal por la que el propio Dios se ama a sí mismo, sin impureza ni connotación alguna de creatura.

El motivo formal de la fe nos hace cognoscible la Verdad divina. El de la esperanza nos hace asequible —conseguible— la divina Bondad. Y el de la caridad nos hace amable por sí y en sí misma dicha Bondad. La fe y la esperanza son virtudes exclusivas de viadores. La caridad es principalmente de comprehensores, aunque también lo sea permisivamente de viadores. Pero su propia índole pide y exige la presencia y posesión real del objeto amado —Dios—.

La revelación divina, motivo formal de la fe, ilumina y señala de arriba a abajo todo el camino que deben recorrer los viadores para llegar a Dios; la ayuda divina, motivo formal de la esperanza, les da fuerzas sobreabundantes para correr por él hasta llegar a la meta; la bondad divina por esencia, motivo formal de la caridad, los instala en la misma meta como en su propio domicilio, en donde gozan de la presencia, conversación y amistad de Dios visto cara a cara [71]. La fe y la esperanza nos traen

71. «Caritas facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam» (SANTO TOMAS, *Summa theol.* II-II, 17, 6c).

«Fides autem et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex

a Dios, de alguna manera, a nosotros; la caridad nos lleva a nosotros a Dios [72]. La misma esperanza, que necesariamente presupone la fe y pertenece a la voluntad, al mismo tiempo que trae a Dios a nosotros, comienza a arrastrarnos a nosotros hacia Dios, pero no llega a instalarnos en él como la caridad [73].

b) *Diferencia de sus dos vicios o pecados opuestos*

Es más. Por parte de dicho objeto formal *quo* aparece la oposición radical entre la esperanza y sus dos vicios o pecados contrarios, que son la desesperación y la presunción. Estas precisamente empiezan a desviarse del camino recto de la esperanza en el mismo comienzo de la vía, que es la omnipotencia misericordiosa y auxiliadora de Dios.

El esperante se apoya en ella tal como es en realidad: infinita, todopoderosa, fiel, que no falla cuanto es de su parte, pero que exige también nuestra correspondencia, fidelidad y cooperación a las gracias y ayudas que nos confiere —gratia Dei mecum, gratia eius in me vacua non fuit, omnia possum in eo qui me confortat (I Cor. 15, 10; Philip. 4, 13)—.

---

ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni. Sed caritas attingit ipsum Deum ut in eo sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat» (II-II, 23, 6c).

«Spes elevat, sed non coniungit», porque «semper distantis est». Por el contrario, «caritas coniungit» (Quaest. disp. *De caritate,* a. 2, obi. 6 et resp).

72. «Fides est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt *in ipso*; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas *in ipsam rem* tendit. Unde per caritatem *homo in Deo ponitur* et cum eo unum efficitur; per fidem autem *ipsa divina ponuntur in nobis,* unde dicitur Heb. 11, 1, quod est *substantia* sperandarum rerum» (*De Pot.* 6, 9 ad 3).

Por consiguiente, «caritas unit Deo sicut *hominem in Deum trahens,* per fidem vero *divina ad nos trahuntur*» (*ibid.* ad 6).

73. «Caritas est maior [spe], quia propinquius Deo coniungit; spes maior quam fides, quia scilicet *spes aliqualiter movet affectum in Deum,* fides autem facit *Deum in homine esse* per modum cognitionis» (Quaest. disp. *de Virtutibus cardinalibus,* a. 3c).

El que desespera, por el contrario, se separa y desconecta de ese motivo formal y de esa fuente inagotable de energías sobrenaturales. Absorto y aplastado por la consideración de sus pecados, de sus miserias y de sus flaquezas, acaba por persuadirse de que para él no hay remedio, porque sus pecados son mayores que la misericordia de Dios y no los perdonará, como decía el desesperado Caín (Gen. 4, 13). Apreciación falsa, porque Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ezech. 33, 11); ni permite que nadie sea tentado y afligido más de lo que puede soportar, sino que acude siempre con su ayuda poderosa (I Cor. 10, 13; Philip. 4, 13) para hacer provechosas esas mismas dificultades [74].

Hermosamente lo ha expresado San Alberto Magno: «tanta est divina misericordia, quod respectu eius omnia peccata hominum, quantacumque sint vel qualiacumque, sunt quasi scintilla in medio maris» [75]. Respecto de la misericordia de Dios, todos los pecados del mundo son como una pequeñísima chispa en medio del océano. Se apaga, se extingue y desaparece como por encanto.

Y lo mismo hace el que presume, ya sea porque pretende salvarse sin dejar el pecado ni arrepentirse de él ni preocuparse lo más mínimo de ganar el cielo cooperando con buenas obras a la gracia de Dios; ya también porque piensa que bastan para ello sus propias fuerzas naturales, sin necesidad de acudir al socorro de la gracia divina, como pensaban los pelagianos puros, de los que no parecen distar mucho los partidarios modernos de un cierto naturalismo integral, que exhiben y presentan a veces bajo el ropaje de humanismo o de valores humanos del hombre.

No es que estos valores sean nulos o de ninguna importancia. Lo son, por el contrario, muy reales e importantes. Pero a la vez muy relativos e imperfectos. De valor muy relativo, si se los compara con los valores sobrenaturales de la gracia y de las virtudes infusas. Y de valor muy im-

---

74. Ritual Romano, tít. 5, cap. 3, p. 168; cap. 6, p. 193; tít. 9. cap. 13. p. 487 (Roma, 1952); Misal Romano, Sábado después de la domínica cuarta de Cuaresma: Colecta pro remissione peccatorum.
75. *Sermón tercero*, en la tercera domínica de Adviento, ed. cit., p. 15a.

perfecto dentro de su propia esfera natural, por corresponder al estado actual de la naturaleza caída y enferma, *vulnerata in naturalibus*. Un enfermo no puede ejercitar sus potencias operativas con la misma perfección que un hombre sano y robusto.

Por lo que se refiere, pues, a la consecución de la vida eterna —de la bienaventuranza sobrenatural—, las solas fuerzas naturales del hombre, aún del sano y robusto, no son proporcionadas. Esa bienaventuranza no le es naturalmente debida ni naturalmente asequible. La esperanza teologal, que se apoya esencialmente en la fuerza que se la hace asequible y accesible, no puede fundarse exclusiva ni principalmente sobre tales fuerzas naturales, sino sobre las fuerzas sobrenaturales de la gracia de Dios. Maldito el hombre que confía en el hombre. Bendito el hombre que confía en Dios (Jer. 17, 5; Psalm. 12, 13; 33, 9; 39, 5; 83, 13; Prov. 16, 20).

Pero como la gracia de Dios no destruye ni anula la naturaleza, sino que la sana, la perfecciona y la eleva, la ayuda omnipotente y sobrenatural de dicha gracia postula y exige nuestra colaboración activa, entusiasta y perseverante, para lo cual es necesario poner a contribución todas nuestras energías naturales y sobrenaturales. De ese modo, las fuerzas naturales, que fueron instrumentos de iniquidad por abuso del hombre, se tornarán en instrumentos de justicia y de santidad por obra de la gracia que las transforma y eleva (Rom. 6, 13).

La vida eterna se consigue por la ayuda de la gracia de Dios (Rom. 6, 23). El Apóstol decía: por la gracia de Dios soy todo lo que soy. Trabajé más que nadie; pero no yo solo, con mis fuerzas naturales, sino la gracia de Dios conmigo —non ego autem, sed gratia Dei mecum— (I Cor. 15, 10).

Lo subraya Pío XII en una alocución a los Profesores de los Carmelitas Descalzos. La perfección cristiana no está montada en el aire ni fuera del hombre. Debe edificarse sobre él, sobre el solar de su naturaleza. Pero no tal como está en bruto, con sus detritus y malezas heredadas del primer hombre y acrecentadas con nuestras propias faltas, sino limpio y adornado con las virtudes que pueden

cultivarse y crecer en él. Arbustos injertados con las púas de las virtudes cristianas similares, y regados con el agua viva que mana de lo alto. Un buen cristiano y un buen religioso exigen y llevan consigo ser un hombre honrado y cabal [76].

Pero sobre todo fue León XIII quien, a propósito del llamado «Americanismo», puso las cosas en su punto. Pensaban algunos —no vamos a citar nombres ni hacer la historia de este «movimiento»— que las virtudes naturales y *activas*, como ellos las llamaban, eran más fecundas, dinámicas y adaptadas a nuestros tiempos que las infusas, sobrenaturales y evangélicas, que apellidaban *pasivas*. Es increíble —dice el Papa: difficile quidem intellectu est— que un cristiano y un católico antepongan las virtudes naturales a las sobrenaturales por creerlas más eficaces y fecundas. ¿Por ventura los grandes santos que venera la Iglesia fueron perezosos e infecundos? ¿Acaso la naturaleza queda debilitada y estropeada por la infusión de la gracia? Pero, ¿qué son esas llamadas virtudes naturales, y quién las tiene? Si se examinan y analizan a fondo, casi siempre son más aparentes que verdaderas. ¡Qué diferencia entre la perfección moral de los santos y la de esos «ejemplares» de virtudes meramente humanas!

Pero supongamos que las tienen en grado superlativo —demus tamen esse—. ¿Para qué sirven? No ciertamente para conseguir la vida eterna que Dios nos tiene preparada, la cual no se puede obtener más que por la gracia de Dios. Quien no posea más que esas virtudes, por muy perfectas que sean, no llegará nunca a la meta. Se afanará y correrá vertiginosamente, pero en vano, porque está fuera del camino [77].

---

76. *Alocución* del 23 de septiembre de 1951. AAS. 43 (1951), 735-736.

77. «Sed demus tamen esse: si *currere in vacuum* quis nolit aeternamque oblivisci beatitatem, cui nos benigne destinat Deus, ecquid naturales vires habent utilitatis nisi divinae gratiae munus ac robur accedat? Apte quidem Augustinus: magnae vires et cursus celerrimus, sed praeter viam (*Enarratio II In Psalm.* 31, n. 4). Sicut enim praesidio gratiae natura hominum, quae ob communem noxam in vitium ac dedecus prolapsa erat, erigitur novaque nobilitate evehitur ac roboratur; ita etiam virtutes, quae non solum naturae viribus,

No puede, pues, apoyarse en ellas la esperanza cristiana. Por lo demás, llamar *pasivas* las virtudes evangélicas de paciencia, humildad, mortificación, obediencia y otras similares, no solamente se opone diametralmente a las enseñanzas y a los ejemplos de Jesucristo, sino que es una incongruencia, porque *virtud pasiva* es una contradicción in adiecto, como una *fuerza* —virtus— completamente *inerte* [78].

El fundamento de nuestra esperanza son las fuerzas sobrenaturales de la gracia que nos hacen asequible la bienaventuranza eterna, no las naturales de nuestra naturaleza sana o caída, que no están ni pueden estar por sí mismas a la altura de ese menester. Sin que ello implique que no las estimamos en lo que realmente valen, asumidas y elevadas por la gracia como instrumentos a su servicio.

Por eso carece de sentido y de verdad decir que quienes ponen el motivo formal de la esperanza teologal en el socorro divino o potencia auxiliadora de Dios, ocultan bajo sus palabras una secreta desconfianza acerca de las posibilidades de la naturaleza humana caída. Pónganse todas las posibilidades que se quiera, incluso las de la naturaleza sana, y no servirán por sí solas para hacernos verdaderamente asequible la vida eterna. No dice el Apóstol, naturâ nostrâ vita aeterna, sino gratiâ Dei vita aeterna (Rom. 5, 23). Pero eso no quiere decir que sea la gracia de Dios sola, como ocurre en los válidamente bautizados que mueren antes del uso de la razón, ni mucho menos que seamos nosotros solos sin la gracia, sino la gracia con nosotros y nosotros con la gracia —non ego autem, sed gratia Dei mecum (I Cor. 15, 10—. No es una desconfianza oculta ni exagerada de nuestras posibilidades naturales, sino exacta y manifiesta: *maledictus homo qui confidit in homine* (Jer. 17, 5). Y sabida es la parábola del fariseo y del publicano dirigida por Jesucristo a ciertos individuos que confiaban en sí mismos, creyéndose de ricas virtudes y de grandes

---

sed eiusdem ope gratiae exercentur, et foecundae fiunt beatitatis perpetuo mansurae, et solidiores ac firmiores exsistunt» (*Epístola Apostólica «Testem benevolentiae»*, del 22 de enero de 1899, al Cardenal Gibbons, Arzobispo de Baltimore, Acta, ed. cit., t. 5, p. 318).

78. *Ibid.*, pp. 320, 322.

posibilidades —qui in se confidebant tamquam iusti (Luc. 18, 9)—.

Tampoco es verdad que quienes ponen la diferencia específica entre la esperanza y la caridad en que aquella considera el bien divino como nuestro bien supremo —condición que sería su motivo formal—, expresan con ello una idea harto más optimista y consoladora de las humanas posibilidades. No tiene nada que ver lo uno con lo otro. Porque ese deseo de poseer a Dios en que tanto insisten Escoto y Suárez no es un deseo natural, sino esencialmente sobrenatural [79].

Y además, no puede ser absoluto, eficaz y decidido, como lo exige la propia índole de la esperanza cristiana, sino a condición de que ese bien deseado y apetecido —esperado— nos sea realmente asequible y nos lo parezca como tal —pues de sernos y aparecernos como realmente inasequible o imposible, no lo desearíamos con esa firmeza y decisión, sino a lo sumo con una cierta veleidad soñadora—.

Ahora bien, ¿cómo se nos hace posible o asequible dicho bien divino —la vida eterna—? No ciertamente por nuestras fuerzas o posibilidades naturales, sino por las de la gracia de Dios, es decir, por su omnipotencia sobrenaturalmente auxiliadora. Y así volvemos a incidir en la primera explicación [80], que no es solamente de San Buenaventura y de Juan de Santo Tomás, sino del mismo Santo Tomás en persona, con firmes y sólidas bases en la Escritura y en el Magisterio de la Iglesia [81]; mientras que

---

79. SUAREZ insiste en ello con vehemencia, contra ciertas insinuaciones de Vázquez (*De Spe,* disp. 1, sect. 3, n. 8, ed. cit., pp. 605-606).

80. SUAREZ mismo conviene en ello. Para que tal deseo de Dios como bien nuestro «sit *perfectus motus spei,* praeter existimationem de bonitate obiecti, requirit persuasionem de *possibilitate obtinendi tale bonum, atque adeo de voluntate eius qui daturus est auxilium ad tale bonum consequendum,* et denique de fidelitate promissionum quae ab ipso factae sunt» (*ibid.,* n. 12, p. 607a). Esa razón de asequible o posible determina la razón de esperable de dicho bien como su condición última y completiva, que es precisamente lo que se requiere para ser diferencia específica.

81. Cf. supra, pp. 65-87.

la otra, ya apuntada por Abelardo, no puede aprontar nada semejante, sino que es pura creación escolástica.

Laín Entralgo, que ha suscitado ese problema de la naturaleza y de la gracia a propósito del motivo formal de la esperanza en las escuelas teológicas [82], se ha creado una dificultad inexistente, porque todas ellas convienen en que la vida eterna no es asequible más que por la gracia de Dios y nuestras buenas obras hechas en colaboración con ella. ¡Como que es una verdad católica definida por el Concilio de Trento! [83].

En todo caso, esa forma de presunción por una valoración exagerada de nuestras posibilidades naturales como si de suyo valiesen para conseguir la vida eterna, falsifica y rebaja el verdadero motivo formal de la esperanza, haciéndolo de divino humano y natural de sobrenatural.

Y lo rebaja también la otra forma del que presume que se salvará a toda costa, haga lo que quiera, aunque sea perseverando obstinadamente en el pecado, sin dolerse de él, ni pedir a Dios perdón, sino acumulando pecados sobre pecados sin el menor escrúpulo, bajo pretexto de que Dios es tan bueno y misericordioso que le perdonará siempre. Se olvidan de lo que predicaba San Juan Bautista: haced verdadera penitencia; si no hiciéreis penitencia, os condenaréis todos igualmente (Mt. 3, 8; Luc. 3, 8; 13, 3, 5). Y

---

82. *La espera y la esperanza*, p. 78. Guiado por S. HARENT, bastante horizontal, incompleto e inexacto en referir y apreciar las doctrinas de los teólogos sobre el motivo formal de la esperanza (*Dict. de Théol. Cath.* V, col. 632-645), LAIN le ha superado en despiste e incomprensión. Y no vamos a reparar en su «descubrimiento» de tres clases o modos de esperanza de Santo Tomás después de una lectura atenta de sus obras contra la clasificación dicotómica que le atribuyen «no pocos de los llamados tomistas —*tomistas de sobrehaz*—, entre los cuales se contaría el místico franciscano fray Alonso de Madrid (p. 79). «Descubrimiento» que se lo ha dado hecho el P. GAUTHIER, O. P. (*Magnanimité*, pp. 319-321, 338-341, 346-347), a quien está extractando en las págs. siguientes. Nosotros mismos habíamos presentado y subrayado expresamente esa clasificación tricotómica como la cosa más obvia y natural en Sto. Tomás, once años antes que Gauthier y catorce antes que Laín (*De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, pp. 11-12, 29-31. Friburgo, Suiza, 1940). ¿Cuántos «tomistas» ha leído Laín? ¿Era «también» tomista ese místico *franciscano*?

83 Denz. nn. 809-810.

de lo que decía San Pablo: el juicio de Dios es inexorable contra todo el que hace tales cosas. ¡Oh hombre!, ¿piensas que escaparás al juicio de Dios? ¿Por qué desprecias las riquezas de su bondad, de su paciencia y de su longanimidad? ¿No sabes que precisamente su bondad y benignidad te incita a la penitencia? Porque con tu dureza de corazón y con la multiplicación de tus pecados vas acumulando motivos de castigo para el día del juicio, en que Dios dará a cada uno según sus obras: a los que perseveran en el bien obrar, la vida eterna; y a los contumaces y obstinados en el pecado, la eterna condenación (Rom. 2, 2-8).

No os hagáis ilusiones. De Dios no se burla nadie (Gal. 6, 7). Y es cosa horrenda caer en las manos de Dios vivo (Heb. 10, 31).

Pensar que Dios, so pretexto de misericordia, va a atropellar las exigencias de su justicia, equivale a hacerlo cómplice o encubridor de nuestros pecados [84], o a creer que es un imbécil, según la expresión vigorosa de Santo Tomás [85]. Todo ello es rebajar infinitamente la verdadera misericordia de Dios, bajo la apariencia de ensalzarla [86].

En el motivo formal de las virtudes teologales no cabe exceso ni exageración real, porque es infinito y no cabe cosa mayor. El que desespera o presume, desviándose del verdadero motivo de la esperanza, en realidad lo aminora y rebaja de manera más o menos paliada o manifiesta [87].

Resulta, pues, que, por su motivo formal como omnipotencia auxiliadora o misericordiosa de Dios para conseguir

---

84. «Praesumptuosus non peccat ex hoc quod misericordiam Dei nimis magnam arbitretur, sed quia iustitiam eius contemnit; et in hoc etiam *misericordiae derogatur, abutens ea ac si non esset iusta*» (*In II Sent.*, dist. 43, a. 3 ad 2).

85. «Quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo iustitiae suae obviat; misericordia enim, quae iustitiam tollit, *magis stultitia quam virtus dici debet*, et ita Deum non decet» (*In III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 4, n. 38).

86. «Praesumptio non importat superexcessum ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est *minus sperare* de Deo, quia hoc est eius virtutem quodammodo *diminuere*» (*Summa theol.*, II-II, 21, 2 ad 2. Cf. ibid., ad 1).

87. Más amplia explicación de este tema puede verse en RAMIREZ, *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, pp. 33-63.

la vida eterna, se distingue específicamente la esperanza cristiana de las otras dos virtudes teologales, y se contrapone esencialmente a sus dos vicios o pecados opuestos, que son la desesperación y la presunción.

§ III

DEFINICION ESENCIAL DE LA ESPERANZA CRISTIANA

Según esto, y condensando en uno todo lo que venimos diciendo, podemos dar esta definición esencial de la esperanza cristiana: *virtus theologica voluntatis exspectativa vitae aeternae per auxilium Dei.* Que puede traducirse en romance de esta forma: la virtud teológica de la voluntad que tiende decididamente a la consecución de la vida eterna con la ayuda de la gracia de Dios.

La fórmula latina no puede trasladarse al castellano con su mismo vigor y brevedad. La expectación castellana no tiene toda la fuerza acumulada en la *exspectatio* latina, según las explicaciones dadas anteriormente. Pero como el acto de esperar —esperación— equivale al acto de intención sobrenatural de la vida eterna, la hemos traducido por *tender firme y decididamente,* que es lo que propiamente significa el latín *in-tentio.*

En esta fórmula —nos referimos primordialmente a la latina— se contiene y expresa todo y sólo lo verdadera y estrictamente esencial de nuestra esperanza: su género próximo —*virtus theologica*— y su diferencia última —*voluntatis,* por la que comienza a distinguirse de la fe; y *exspectativa vitae aeternae per auxilium Dei,* por lo que se distingue plena e inmediatamente de la misma fe y de la caridad—. En esa diferencia están expresados su propio e inmediato sujeto *quo* —voluntas—, su acto propio y específico —exspectatio—, su objeto propio terminativo —vita aeterna— y su propio objeto motivo —auxilium Dei—. Que es precisamente todo y sólo lo que se requiere para definir esencialmente un hábito operativo o una virtud.

Respecto, pues, de su contenido, en esa definición está la pura y mera esencia de la esperanza cristiana, que se trataba precisamente de definir.

Y en cuanto a su expresión verbal, está hecha según todas las exigencias de la ciencia teológica. Porque todas y cada una de sus palabras están tomadas del Magisterio de la Iglesia o de la Sagrada Escritura expuesta auténticamente por él. en fórmulas trabajadas a cincel bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo. Virtus theologica [88] voluntatis [89] exspectativa [90] vitae aeternae [91] per auxilium Dei [92]. Palabras, que deben tomarse con toda la fuerza y precisión teológica que tienen en sus fuentes, según hemos venido explicando y comprobando.

Igual fuerza y autenticidad tiene la frase, *tiende firme y decididamente,* de la fórmula castellana, que traduce la *in-tentio* latina, y ésta a su vez la distensión de la voluntad y la carrera apresurada hacia la vida eterna de que nos hablan San Pedro y San Pablo (II Pet. 3, 12; Philip. 3, 13-14). Tensión y carrera expresadas vigorosamente en esta oración de la esperanza cristiana, al acabar de recibir la comunión: *fac nos,* quaesumus, Domine, accepto *pignore salutis aeternae,* sic *tendere congruenter* ut ad eam pervenire *possimus* [93]. Acto —tendere congruenter—, motivo —fac nos, accepto pignore— y objeto —salutis aeternae—.

Tal es la esencia íntima de la esperanza cristiana, según la podemos concebir y expresar con nuestra pobre e imperfecta teología de viadores.

---

88. BENEDICTO XII, Constitución dogmática «Benedictus Deus, Denz, n. 530.

89. SAN PIO X, *Encicl.* «*Acerbo nimis*». Acta, ed. cit., t. II, p. 72.

90. Psalm. 26, 14; 39, 1; Rom. 8, 25; Gal. 5, 5; Philip. 1, 20; 3, 20; Tit. 3, 13; II Pet. 3, 12-14; Concilio de Trento, Denz. n. 836.

91. Tit. 1, 2; 3, 7; Conc. de Trento, Denz. n. 809.

92. Psal. 61, 8; 145, 5; Rom. 14, 4; II Cor. 1, 10; Ephes. 5, 10-13; Philip. 4, 13; Conc. de Trento, Denz. n. 806.

93. Misal Romano, viernes después de la segunda domínica de Cuaresma, postcomunión.

Nota bibliográfica

Sin pretensiones de ser completos, vamos a dar en esta simple nota una listilla de algunos trabajos —artículos o publicaciones— de los últimos treinta años que, a nuestro perecer, tienen relación directa con el tema aquí tratado, prescindiendo de los manuales de Teología. Por excepción, incluímos dos o tres más de años anteriores.

BEAUCAMP. E.: *L' espérance du regne de Dieu et son developpement dans le trame de l' histoire de Israel*; «La vie spirituelle», 96 (1957) 572-591.

BONSIRVEN, J., S. J.: *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ*; «Nouvelle Revue Théologique», 16 (1934) 113-139.

BOULANGE, J.: *La place de l' espérance dans la vie chrétienne*. Lille, 1956.

BOULERAND, E. S. J.: *Crainte*; «Dictionnaire de Spiritualité», t. II col. 2463-2511.

BOVER, J. M.: S. J., *La esperanza en la Epístola a los Hebreos*; «Gregorianum», 19 (1938) 110-120. Incorporado en su «Teología de San Pablo», p. 851-860. Madrid, BAC. 1946.

CARRE, A. M.: O. P., *Espérance et désespoir*. París 1953.

CHARLES, P., S. J.: *Spes Christi*; «Nouvelle Revue Théologique», 61 (1934) 1008-1021; 64 (1937) 1057-1075.

COLUNGA, A., O. P.: *No os aflijáis como los demás que carecen de esperanza* (I Thes. 4, 13); «XV Semana bíblica española», pp. 287-300. Madrid, 1955.

CONLON, G. M., O. P.: *De certitudine spei secundum S. Thomam, fontes et doctrina*. Washington, 1947.

CSERTO, G. M., O. P.: *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam*. Roma, 1940.

DEMAN, Th., O. P.: *La Theologie de l' ὑπομονή biblique*; «Divus Thomas» Pl. 35 (1932) 30-48.

DUNKERLEY, R.: *The Hope of Jesu. A Study in Moral Eschatology.* Londres, 1953.
DUPONT, J., O. S. B.: *L' union avec le Christ suivant Saint Paul.* París, 1952.

EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D.: *La esperanza según San Juan de la Cruz*; «Revista de Espiritualidad», 1 (1941) 255-281.
ENGLHARDT, G. O. S. B.: *Erben der ewigen Lebens gemär der Hoffnung* (Tit. 3, 7); «Liturgie und Monchtum», 8 (1951) 58-78.

FESTUGIERE, A. M., O. P.: *L' ὑπομονή dans la tradition grecque*; «Recherches de Science Religieuse», 21 (1931) 477-486.

GARRIGOU—LAGRANGE, R., O. P.: *De virtutibus Theologicis: de Spe*, p. 304-380. Turín, 1949.
— *Les trois âges de la vie intérieure*, traducción española. III P., cap. 18: confianza en Dios, su certidumbre, p. 737-746; IV. P., cap. 6; purificación de la esperanza, p. 988-991; cap. 11: la esperanza heroica y el abandono, p. 1039-1046. Buenos Aires, 1950.
GAUTHIER, R. A., O. P.: *Magnanimité. L' idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne.* París, 1951.
GEORGE, A.: *Les Ecritures, source d'esperance* (Rom. 15, 1-6); «Bible et Vie chrétienne», 22 (1958) 53-57.
GILLON, L., B., O. P.: *Certitude de notre espérance*; «Revue Thomiste», 45 (1939) 232-248.
— *De augmento spei certae sub influxu donorum*; «Angelicum», 15 (1939) 136-147.
GOGUEL, M.: *L' espérance chrétienne d' aprés l' Apôtre Saint Paul*; «Foi et Vie», 50 (1952) 289-226.
GROSSOUW, W.: *L' espérance dans le Nouveau Testament*; «Revue Biblique», 51 (1956) 508-532.
GUIBERT, J. de S. J.: *Sur l' emploi d' ἐλπίς et de ses synonymes dans le Nouveau Testament*; «Recherches de Science Religieuse», 4 (1913) 565-569.

HARENT, S. S. J.: *Espérance*; «Dict. de Théol. Cath.», IV, col. 605-676.
HUNTER, A. M.: *The Hope of Glorie. The Recevance of the Pauline Eschatology*; «Interpretation», 8 (1954) 131-140.

JANVIER, M. O., O. P.: *L' espérance.* París, 1913.

KITTEL, G.: *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, v. ἐλπίς. II, 515-531 (R. Bultman y K. H. Bengstorf).

LAIN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza.* Madrid, 1957.
LEMONNYER, A., O. P.: *Théologie du Nouveau Testament*, pp. 139-148. París, 1928.
LENNERZ, H. S. J.: *De virtutibus theologicis.* Roma, 1947.
LLAMERA, M., O. P.: *La Eucaristía y las virtudes teologales*; «La Ciencia Tomista», 84 (1957) 345-398.
LOAD, G. E.: *The Blessed Hope.* Grand Rapids, 1956.
LUMBRERAS, O. P.: *De spe et caritate*, pp. 1-75. Madrid, 1954.

LUMIERE ET VIE., Número especial (8 [1959], 1-118) dedicado a *la esperanza,* en donde colaboran A. Gelin. S.S.; M. F. Lagart, O. S. B.; Ph. Delhaye; R. Régamey, O. P.; R. Beaupère, O. P.; J. Yves Jolif, O. P.

MOLLARD, G.: *Le probléme de l' unité de l' espérance*; «Revue Thomiste», 40 (1935), 196-210.

MULLER, M., O. F. M.: *Die Verheissung Christi* (Freiburg i. Br. 1953), trad. espeñola, *Angustia y esperanza.* Barcelona, 1956.

OLIVIER, B., O. P.: Initiation théologique, t. III: *l' espérance,* pp. 527-591. París 1952.

ORBISO, T. de O. F. M. Cap.: *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo*; «Estudios Bíblicos», 4 (1945) 61-85, 196-210.

ORTIZ DE URTARAN, F.: *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento.* Vitoria, 1953.

PEDLER, A.: *The virtue of Hope. The theological virtue of Hope in the teaching of St. Thomas Aquinas and the practice of St. Teresa of Lisieux*; «Sicut parvuli», 17 (1955) 176-181.

PIEPER, J.: *Ueber die Hoffnung* (München 1947), traduc. española, *Sobre la esperanza.* Madrid, 1951.

PINKAERS, S., O. P.: *L' espérance dans l' Ancien Testament est-elle la mëme que la nôtre?*; «Nouvelle Revue Théologique», 77 (1955) 785-799.

— *Les origines de la définition de l' espérance dans les Sentences de Pierre Lombard*; «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévále», 22 (1955) 306-312.

— *La nature vertueuse de l' espérance*; «Revue Thomiste» 58 (1958) 405-442, 623-644.

PRAT, F., S. J.: *La théologie de Saint Paul* t. I, pp. 284-290, París, 1924.

RAITZ VON FRENTZ, S. J.: *Analyse der Hoffnung*; «Scholastik», 9 (1934) 535-563.

RAMIREZ, S, O. P.: *De certitudine spei christianae.* Salamanca, 1938.

— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia.* Friburgo (Suiza) 1940.

— *La magnanimidad*; Lumen, 3 (1954) 1-17.

REGIS, B., S. I.: *L' espérance.* París, 1957.

SCHULTES, R., O. P.: *Utrum caritas sit prior spe*; «Divus Thomas» Pl. 30 (1926) 573-588.

SERTILLANGES, A. D., O. P.: *L' espérance.* París, 1913.

SCHMAUS, M.: *Katholische Dogmatik,* trad. española, t. V, p. 208-216 (La virtud teologal de la esperanza). Madrid, 1959.

SPIAZZI, R., O. P.: *Piccola teologia della speranza.* Roma, 1959.

SPICQ, C., O. P.: *La révélation de l' espérance dans le Nouveau Testament.* Avignon, 1931.

— Ὑπομονή *Patientia*; «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 19 (1930) 95-106.

— *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*; «Revue Biblique», 54 (1947) 321-339.

THOMSON, J. S.: *The Hope of the Gospel*. Londres, 1955.

URDANOZ, T., O. P.: *Introducciones y comentarios al tratado de la esperanza, de Santo Tomás*; Suma Teol., II-II 17-22. ed. BAC., t. 7, pp. 475-639. Madrid, 1959.

VAN DER PLOEG, J., O. P.: *L' espérance dans l' Ancien Testament*; «Revue Biblique», 61 (1954) 481-507.

VIARD, A., O. P.: *Expectatio creaturae* (Rom. 8, 19-22; «Revue Biblique» 59 (1952) 337-354.

VILLARES, J. de, O. F. M. Cap.: *La esperanza cristiana*. Bilbao, 1957.

WALTER, E.: *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*. Friburgo (Suiza) 1940.

ZIMARA, C., P. M. B.: *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Ubernatur*. Paderborn, 1933.



Indices



I. INDICE DE LOS NOMBRES CITADOS

II. INDICE DE CITAS BIBLICAS

Primera a los Corintios.

Segunda a los Corintios.

Epístola a los Gálatas.

Epistola a los Efesios.

Epístola a los Filipenses.

Epístola a los Colosenses

Primera a los Tesalonicenses

Segunda a los Tesalonicenses

Primera a Timoteo.

III. INDICE DE CITAS DE S. AGUSTIN



IV. INDICE DE CITAS DE STO. TOMAS



V. INDICE ALFABETICO DE IDEAS

